

في المسألة الإسلامية المعاصرة

طارق البشري

الحوار الإسلامي العلماني

دار الشروق

الحوار الإسلامي العلماني

الطبعة الأولى
١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م

© دار الشروق
أسسها محمد المعلم عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص.ب : ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣
فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

المستشار طارق البشرى

الحوار الإسلامى العلمانى

دار الشروق

الحوار الإسلامى العلمانى

(*)ورقة قدمت لندوة عقدها مركز دراسات المستقبل الإسلامى بالجزائر العاصمة فى مايو ١٩٩٠. ونشرت وقتها مسلسلة فى صحيفة الشرق الأوسط، ثم نشرت فى كتيب صدر فى الجزائر سنة ١٩٩١.

الفصل الأول
الوفـُود العـلمَانى

(١)

فى العام قبل الماضى، ساهمت فى ندوتين، وساهمت فى الإعداد لهما: الأولى، كانت حوارًا بين الإسلام والعلمانية، ونشرت حصيلتها فى المجلة الفصلية ـ «منبر الحوار» ـ فى عددها رقم ١٠، الصادر فى خريف عام ١٩٨٩م. والثانية، كانت حوارًا حول الإسلام والعروبة، جرت باسم «الحوار القومى الدينى»، فى شهر سبتمبر عام ١٩٨٩م، وأشرف على إعدادها: مركز دراسات الوحدة العربية.

والمقارنة بين الحوارين لها دلالتها فى الموضوع الذى أطرقه الآن، وهو عن مستقبل الحوار الإسلامى العلمانى. ذلك أن ندوة الحوار الإسلامى العربى، كانت أكثر إيجابية وكانت أرحب نسبيًّا، من حيث مجال اللقاء، ونقاط التقارب بين الفريقين المتحاورين. كانت أكثر إيجابية وأرحب نسبيًّا من ندوة الحوار الإسلامى العلمانى؛ بمعنى أن هذه الأخيرة تميزت بالضيق فى مجالات التقارب، والندرة فى نقاط الالتقاء. كما أن الحوار الإسلامى العربى كان أكثر صراحة، وأقل مراوغة والتفافًا من الحوار الإسلامى العلمانى؛ ومن ثم كان الأول أكثر خصوبة، وأقل جدبًا.

أقول هذا، لا لأقدم اليأس بين يدى القارئ من أول سطر يقرأ لى فيه عن مستقبل الحوار الإسلامى العلمانى، ولكن لأضع صورة من صراع السنوات التى نحياها الآن أمام القارئ لنتأملها، ونعتبر بأحداثها، لنصل إلى التقارب المنشود، وإلى التخلل المحمود بإذن الله بين القوى الفكرية والسياسية الأساسية فى مجتمعاتنا، ولنحقق إن شاء الله ملامح التيار الأساسى فى بلادنا، بما يسع الجوهر الإيجابى لكل من المشاركين والمتخللين له.

ووجه الدلالة السريعة التى أحاول أن أسلفها حول الحوارين المشار إليهما آنفًا: أنه حيث يكون الحوار حول وجه من الوجوه التطبيقية، ينفسح مجال اللقاء، وحيث يجرى التصدى المباشر للموضوع المجرد، يحدث التقلص والامتناع. ثم إنه إذا جرى حوار

حول مسألة محددة، أمكن لطرفيه أن يتفقا ويختلفا بقدر؛ أما إذا جرى الحوار حول ذاتيهما ،لم يمكن التقارب فى الغالب .

إن الحديث عن مستقبل الحوار، يعنى الحديث عن علاقة الطرفين المتحاورين، من حيث هى صيرورة ومآل. وما دمنا فى مجال الضرورة، فلا بد من الحديث عن الماضى، وعن أصل المشكل، وماطرأ عليه من بعد.

وأنا عندما أكتب عن العلاقة ، أو الحوار بين الإسلام والعلمانية، إنما أقصد بالإسلام منهجًا ينظر إلى الإسلام بوصفه أصل الشرعية، ومعيار الاحتكام، والإطار المرجوع إليه فى النظم الاجتماعية والسياسية وأنماط السلوك؛ بينما العلمانية - فى ظنى - هى إسقاط هذا الأمر، والصدور عن غير الإسلام وغير الدين فى إقامة النظم، ورسم العلاقات وأنماط السلوك.

والحادث - فى ظنى - أن المنهج العلمانى قد وفد إلى بلادنا الإسلامية العربية فى أوائل القرن التاسع عشر ، مع تعاظم النفوذ الغربى الأوروبى. لذلك، يلزم تتبع هذا الوفود على مدى القرنين الأخيرين ،والإشارة فى عجالة إلى سياق العلاقة بين الإسلامية الموروثة، والعلمانية الوافدة.

(٢)

عندما نبحث عن أمرنا مع الفكر الوافد ونظمه، لا بد أن نستحضر قصة هذه المواجهة السياسية والعسكرية، التى تترى وقائعها على مدى القرنين الأخيرين. ونحن إن أردنا أن نسمى عصرنا الذى بدأ مع القرن الماضى، ولايزال مستمرًّا، إن أردنا أن نعنونه بعنوان يصدق عليه ويشير إلى أهم خصائصه ، فسيكون عنوانه هو: «عصر الاستعمار ومقاومته». ويتعين على أجيال القرون اللاحقة أن تهتدى إلى هذا الاسم، الذى يستخلص لهم كل شىء، ويرشدهم إلى أهم الدوافع التى حركت الرجال فى خطئهم وصوابهم، وفى هزيمتهم ونصرهم، وفى تتابع وقائعهم فى الفشل والنجاح والهدى والضلالة ،على هذا المدى الزمنى الممتد .

إن المواجهة السياسية والعسكرية ،قد شحذت همم المفكرين والقادة السياسيين العرب والمسلمين، ليفتشوا عن مكامن قوة الغرب، ويعملوا على نقلها، ويفحصوا مكامن الضعف فى أنفسهم، ويعملوا على تلافيها. وجرى كل ذلك سواء فى مجال الإنتاج والدفاع العسكرى، أو فى النظم والأساليب والأفكار والقيم. وكان من

الطبيعى فى مثل هذا السعى، أن تتشعب وجوه النظر والمذاهب، وأن تختلف التيارات وتتنوع التجارب.

ثم كان للقوة العسكرية والسياسية، المؤيدة بالتفوق العلمى والتنظيمى، ما اختل به ميزان التقدير فى أيدى مفكرى العالمين العربى والإسلامى وقادتها، من ناحية مدى قدرتهم على الاختيار فيما يأخذون من الغرب وما يدعون، ومدى قدرتهم على فرز ما لدى مجتمعاتهم من نظم وأفكار، ومدى وضوح رؤيتهم فيما يستبقون وما يتركون.

ثم جاء الاقتحام العسكرى والسيطرة السياسية التامة، بين الربع الأخير من القرن الماضى والربع الأول من القرن الجارى، فاضطربت تمامًا معايير الانتقاء لما يفيد العرب والمسلمين من منجزات الغرب، وشلت القدرة على التمييز بين النافع وغير النافع، وانطمست الفروق بين التجديد والتقليد، وبين النهوض ومحض التغيير، وبين الإصلاح والإحلال.

ونحن عندما ننظر فى واقع تلك المرحلة بين خواتيم القرن الماضى وفواتيح هذا القرن، يهولنا ما نجد من أسماء أطلقت على غير مسمياتها. فتغيير النظم القانونية أخذًا بنظم الغرب، سمى « إصلاحًا »؛ برغم أن «الإصلاح» يعنى إزالة الفساد، أى يعنى الاستبقاء مع التحسين، ولا يعنى التغيير والاستبدال. والأخذ بالقديم سمى «تقليدًا »، والأخذ عن الغرب سمى « تجديدًا » وإبداعًا؛ برغم أن الأخذ عن الغرب كان هو التقليد الذى يعنى المحاكاة. والإنسان عندما يحاكى لا يحاكى نفسه، وإنما يحاكى غيره؛ فالتقليد أكثر انطباقًا على الأخذ من الغير.. وهكذا مما لا يتسع المجال للحديث فيه، ومما يقوم دليلاً على قدر الاضطراب الذى قام بيننا فى تلك المرحلة.

على أن السؤال الذى يتعين مواجهته الآن هو: متى ظهرت العلمانية بين ظهرانينا؟! والشائع بين العديد من المؤرخين، أنها ظهرت مع بدايات النهضة التى قام بها (مع طلائع القرن التاسع عشر وحتى منتصفه) كل من السلطان محمود الثانى فى إستانبول ومحمد على فى القاهرة. على أن هذا النظر يحتاج إلى نظر. وحتى ندرك حقيقة الأوضاع، **يمكن القول بأن صلة الإسلام بنظام الحياة كانت هى المفهوم السائد حتى بدايات القرن التاسع عشر**، دون خلاف يعول عليه فى ذلك. ثم جاءت مرحلة السلطان محمود ومحمد على تحمل عددًا من الإصلاحات. وكان أوغل الحاكمين إصلاحًا هو محمد على الذى لم يقتصر على الجيش، من حيث السلاح والنظم والتدريب والتعليم المتصل بالجيش، إنما امتد إلى الاقتصاد، ومجالات الإنتاج ونظمه، وتأسيس البنية التحتية، وإلى أداء الدولة، وبناء مؤسسات الإدارة والحكم. وما دامت تجربة محمد على أوغل، فهى الأظهر فيما إذا كانت أقامت نظمًا علمانية أم لا.

إن موقف نظام محمد على من الإسلام، يظهر فى إطار المشروع السياسى العام الذى عمل على تحقيقه، ومشروع النهوض الاجتماعى والاقتصادى الذى قام بتنفيذه. ويستفاد ذلك من جانبين أساسيين، هما: سيادة الشريعة الإسلامية كإطار مرجعى لنظام الحقوق، وفكرة الانتماء السياسى للجماعة الإسلامية.

(٣)

إن محمد على، كما يذكر الدكتور شفيق غربال (فى كتابه: محمد على الكبير)، بدأ وعاش وانتهى عثمانيًّا مسلما. وكانت مهمته، كما حددها من أول الأمر إلى آخره، هى إحياء القوة العثمانية فى ثوب جديد. ويقول عنه: « كان خير من يعلم أن انفصام الوحدة العثمانية معناه تشتت قوتها وأجزائها، ووقوع الأجزاء جزءًا جزءًا فى حكم الدول الغربية. . . ». (ص ٦٢/ ٦٣).

ويقول: « لم يخلق محمد على ثنائية فى معاهد التعليم، بل تمت تلك الثنائية فى أيام الجيلين الحاضر والسابق من المصريين، وبرضاء أبناء الجيلين الحاضر والسابق؛ فكان الانقسام إلى معسكرى القديم والجديد. ولم تعرف أيام محمد على. . . إلا ثقافة عربية إسلامية فى كل مكان، أضاف إليها إعدادًا فنيًّا فى أمكنة معينة». (ص ٩٧).

ومن المعروف الذى يحتاج إلى تفصيل، أن تجربة محمد على الإصلاحية، أو تجربة النهضة التى قامت على يديه، إنما بدأت بالجيش وقامت به ودارت حوله، من كل جوانبها، سواء التعليم أو البعثات أو المصانع أو إصلاح نظام الأرض ملكية وإنتاجًا، أو إدارة الدولة وتنظيمها. وإذا كان مما لا خلاف حوله، أن الجيش هو عمود الارتكاز فى بناء أى دولة أو نظام، فإن جيش محمد على لم يكن على هذه الأهمية الكبيرة المعتادة فقط، لأنه لم يكن مجرد درع لتحقيق مشروع سياسى، إنما كان المكون الرئيس للمشروع السياسى، وجوهر هذا المشروع الذى تدور فى فلكه كل العناصر الأخرى، وهذا الجيش كان يمثل عصب فكرة الدفاع عن الحوزة ضد الأطماع الأجنبية ودعم السيطرة على تكوينات الدولة.

والحاصل، أن محمد على جرت سياسته، من عام١٨٠٥ إلى عام١٨٣٠، فى إطار دعم المقدرات العليا للدولة العثمانية، بقضائه على المماليك أولا، ثم بنشاطه العسكرى اللاحق. وقد حارب الوهابيين فى عام١٨١١، بتكليف من الباب العالى، لإقرار الهيمنة العثمانية على الجزيرة العربية. ثم جاءت محاربته لليونانيين فى عام١٨٢٧، بطلب من السلطان أيضا، تصفية للثورة اليونانية، وإقرارًا للسلطة العثمانية على أراضى الروملى.

أما عن حروب الشام منذ عام ١٨٣١ ، فقد سلك محمد على فيها مسلك التمرد والثورة ، أى مسلك العمل الانقلابى على الباب العالى ، وهو مسلك يتحدى المؤسسة السياسية الحاكمة فى الدولة العثمانية ، ولكنه تحد يجرى فى إطار الدولة العثمانية ذاتها . والحادث ، أنه بعد انتصار محمد على على الجيش العثمانى فى موقعة قونية فى ٢١ من ديسمبر عام ١٨٣٢ ، استأذنه ولده إبراهيم قائد جيشه المحارب المنتصر فى أن يتقدم إلى إستانبول . وأجرى إبراهيم حوارًا مع رشيد باشا قائد الجيش المهزوم للسلطان ، للاتفاق معه على أن يتقدما معًا إلى العاصمة لخلع السلطان محمود الثانى وتولية ابنه الصبى وقتها عبد المجيد . ولم يأذن محمد على لإبراهيم بذلك ، خشية تدخل الدول الأوروبية وإنكارها عليه هذا التقدم ، فعقد معاهدة كوتاهية فى عام ١٨٣٥ . ثم لما هزم الجيش العثمانى ثانية أمام جيش إبراهيم فى موقعة نصيبين فى ٢٤ من يونية عام ١٨٣٩ ، حدث أن سلم قائد الأسطول العثمانى وحداته إلى محمد على بالإسكندرية ، ولم يعد هناك ما يعوق التقدم نحو إستانبول إلا التدخل الإنجليزى الفرنسى المعروف .

هاتان الواقعتان تظهران أن محمد على كانت بغيته دولة الخلافة ومؤسسة الحكم هناك ، وليس مجرد إقامة دولة مصرية أو عربية . كما تظهران أن من قادة الدولة العثمانية من نظر إليه كقائد عثمانى لثورة أو انقلاب ، وأن صنيعه لم يكن صنيع حرب بين أمتين ، لذلك أيده هؤلاء ، أو عملوا على السير معه مبدين الاعتراف به ضد المؤسسة الحاكمة المهزومة . وأوضح إبراهيم ذلك بقوله للمندوب الفرنسى بواكونت : « إن الأمة الإسلامية لا تريد حكم السلطان محمود ، فبأى حق ترغمون هذه الأمة على ما لا تريد؟ ! » . وذكره بأن أوروبا نفسها تنادى بحق كل أمة فى اختيار ولى أمرها .

ومن هذا السياق ، يتبين أن الجيش المصرى الذى بناه محمد على ، كان يقوم بوظائف سياسية فى الإطار العثمانى ، وأنه قام بدوره فى تثبيت السلطة العثمانية ضد بعض الثورات ، وحركات الإصلاح الدينى فى الجزيرة العربية ، وحركات الانفصال فى اليونان . كما أنه استخدم كأداة فى محاولة التغيير السياسى للمؤسسة الحاكمة فى إستانبول فى حربى الشام . وفى هاتين الحربين ، كان محمد على يقوم بعمل ثورى بواسطة المؤسسة العسكرية ، وهى حركة ثورية أو انقلابية قام بها محمد على ، واتخذت الجيش أداة لها ، واتخذت الحرب النظامية أسلوبًا ، ولكنه كان تغيرًا فى نطاق الدولة والجماعة الإسلامية التى تمثلها .

ونحن نلحظ مثلا ، أن بعثات محمد على إلى أوروبا ، كانت تتجه أساسًا إلى ما يمكن تسميته بعلوم الصنائع وفنونها ، أى العلوم الطبيعية والتكنولوجيا كالطب والهندسة . . . إلخ . أما العلوم الإنسانية ، فكانت البعثات فيها جد قليلة ، ولا يبدو أنه قد ظهرت

من الحاكم رغبة أو أنه استشعر حاجة للاستفادة من هذه القلة القليلة، كما يلاحظ اهتمام الوالى فى تدريب جنده بالجانب الدينى، والتأكيد على فكرة «الجهاد» فى الدعوة بينهم، وتعيين الوعاظ لهم من الأزهر.

ولذلك، نجد أنه من غير الصواب الزعم بأن محمد على أقام نظامًا علمانيا، أو أن تاريخ النظم العلمانية يبدأ بهذه الفترة. لقد أخذ محمد على ومحمود الثانى من أوروبا علومًا عسكرية وطبيعية ونظمًا عسكرية، ولكنها كانت واردة لتخدم كيانًا سياسيًّا إسلاميًّا، وبقيت كل من الدولة والمعارضة تصدر عن الوعاء السياسى الفسيح للنظم الإسلامية، من حيث إنها كلها تستمد شرعية وجودها ودعواها من الإسلام.

(٤)

فرق بين النظرة التحليلية التى تعاصر الحدث فى سياقه التاريخى والاجتماعى والسياسى، وفيما أريد به من آثار، وبين النظرة «البعدية» للحدث التى تراه من بعد فيما ترتب عليه من آثار لم يحددها ولم يرسمها ولا قصد إليها صانعو الحدث، وإنما ترتبت نتيجة توظيفه فى ظروف أخرى متغيرة، وبسبب تفاعله مع أوضاع لاحقة، خطت له سياقًا ورسمت له آثارًا لم تكن مقصودة فى الأساس، ولا كان الواقع يفضى إليها عند صناعة هذا الحدث فى إطار ظروف النشأة الأولى له.

النظرة المعاصرة للحدث تحدد آثاره التى قصد إليها صانعو الحدث، أو تلك التى ترتبت، وكان من شأنها أن تترتب عليه فى ظروف صنعه وفى السياق التاريخى لأصل وجوده. بينما النظرة «البعدية» تنظر للأوضاع التاريخية التالية، والأثر الموضوعى للحدث فيها، وتنظر إلى وجوده الماضى عند نشأته بوصفه من جذور ما يجرى فى الفترة الزمنية اللاحقة.

أقول ذلك، لأوضح وجهة نظرى فى أن ما تفتق عنه مشروع محمد على، من بدء تكوين الجماعة السياسية المصرية فى أساسها العلمانى، لم يكن ذلك من صنع محمد على، ولا من قراراته السياسية، ولا كان مما يستهدفه من تكوين جيشه من جنود مصريين، ولا كان ذلك مما يترتب، أو من شأنه أن يترتب حتمًا على سياسات محمد على فى ظروف تقرير هذه السياسات. إنما نتج ما نتج، بسبب تغير الوظيفة المؤداة بتغير الظروف التى أحاطت بصنيع محمد على من بعده، وتفاعلت مع ما بقى من صنيعه، لتصرف هذا الباقى عن مقصود ما وضع من أجله، ولتجريه فى سياق جديد إلى غايات أخرى.

والمصرية السياسية، أى المصرية كانتماء سياسى وجامعة سياسية، لا تعتمد فى الأساس على الدين. هذه المصرية السياسية ، شبت بسبب فشل مشروع محمد على، وليس بسبب نجاحه. ويتصل بذلك من صنيع محمد على ، مما بقى فى الظروف اللاحقة له، ظهور النخبة الحاكمة الجديدة المنفتحة على الغرب، وظهور المؤسسات التعليمية الحديثة التى تدرس علوم الصنائع وفنونها. وكل ذلك، فى إطار العزلة المصرية والهيمنة الغربية الوافدة من بعد محمد على، كان من عناصر تكون الموقف العلمانى السياسى فى المجتمع المصرى. وهو موقف لم يصنعه محمد على، ولم يكن قيامه ضمن مشروعه السياسى، ولم يتذرع إليه بتلك العناصر. وهذا كله لا ينفى أن هذا الموقف نلمس لقيامه فى الظروف اللاحقة «جذورا»، كانت من صنيع هذا الحاكم.

إن منشأ «المصرية» فى صنيع محمد على، هو بناء الرجل للقواعد العريضة لجيشه ولجهاز دولته من المصريين، ابتداء من عام ١٨٢٠. ولم يكن اختياره للمصريين، كى يشكل بهم قواعد جيشه، اختيارًا قوميًّا، ولا كان اختيارًا يتعلق بمفهوم جديد لديه عن الجامعة السياسية. والثابت، أنه كان على حذر من هذا الاختيار فى البداية، وأنه لم يلجأ إلى تجنيد المصريين إلا بعد أن كان تجنيد المماليك من مناطق جلبهم السابقة قد انقطع، وبعد أن فشلت تجربته للتجنيد من السودان. الممكنات البشرية وحدها، إذن، هى ما وضع الرجل على هذا الطريق، وهؤلاء المصريون هم من شب عودهم فى عشرات السنين التالية لمحمد على. وتصاعد مدهم ليشكلوا حركة التمصير الواعى فى ظروف ما بعد انكسار مشروع محمد على، باتفاقية لندن سنة ١٨٤٠، التى ضربت على مصر الانفصال العضوى والعزلة الفعلية عن الدولة الجامعة، فانفرد الغرب بمصر وحيدة يتغلغل فيها نفوذه السياسى والاقتصادى والفكرى، وخاصة فى إطار النخب الحاكمة.

ولنا أن نتأمل لو أن محمد على نجح ودخل الآستانة، وأقام نظام حكم شامل، أكان سيبقى جيشه ودولته مصريين خالصين؟ أم أن التكوين المصرى استمر بسبب انحسار حكم محمد على عما عدا مصر، وفشل مشروعه الكبير؟ **لقد بدأ هذا التكوين المصرى فى إطار مشروع إحيائى عثمانى، فلما انكسر المشروع بتدخل الأوروبيين، بقى المكون المصرى يصنع صنيعه فى هذا الإطار المضروب من العزلة.**

فحركة الجامعة السياسية المصرية، بوصفها أنها تعتبر أوضح رموز العلمانية السياسية، هذه الحركة لم تبدأ بدعوة إليها وفقًا لمفهوم نظرى معين، ولم يدع لها فى ذلك الوقت حزب ولا مفكر معين بوصفها جامعًا قوميا، إنما جاءت كأثر ترتب فى المدى

الطويل على إجراءات تمصير قواعد للجيش وأجهزة الدولة ، فى ظروف سقوط محمد على وانحصار مصر بفعل السياسات الأوروبية فى حدودها الإقليمية .

إن الجامعة السياسية القومية جرت على مدى القرن التاسع عشر، بغير عراك مع العقيدة الإسلامية ، ولا مع المفهوم الشامل لهذه العقيدة. ولا يبدو أن المصرية ظهرت وقتها كدعوة للانفصال عن أية جامعة أشمل ، لأن مصر كانت مفصولة فعلاً عن الجامعة الأشمل القائمة وقتها ، ممثلة فى الدولة العثمانية ، وقد ضربت عليها العزلة ضربًا من قبل الدول الأوروبية الكبرى . كما لا يبدو أن الموقف الإسلامى ضاق بهذه الحركة. وكتابات رفاعة رافع الطهطاوى تظهر أن ما كان عليه مدار الرأى عنده ، هو النظر إلى الوطن من حيث مراعاة المساواة بين المواطنين ، وليس من حيث الإطار العام لجامعة الانتماء الأعم ، أى النظر إلى « المواطنة» ، وليس إلى « الجامعية» ، إن جاز التمييز بين هذين الوجهين .

ويمكن ، بالمثل ، تتبع الإشارة إلى المؤسسات الحديثة التى ظهرت فى مصر أيام محمد على لتخدم مشروعه العام ، ثم أغلق الكثير منها ، وانصرف القليل الباقى عن مقصده الأساسى ليخدم من بعد سياسة التبعية للغرب. وأهم الأمثلة على ذلك ، المدارس والبعثات ، مما سترد الإشارة إليه من بعد. كما يمكن ضرب المثل فى ذلك بما جرى فى حاضرة الدولة العثمانية منذ عام ١٨٤٠ . وذلك أن معاهدة لندن لم تعزل مصر فقط عن الدولة العثمانية لتنفرد بها أوروبا ، إنما أفضت إلى المزيد من الهيمنة الأوروبية على الدولة العثمانية جمعاء ، وانكسر فيها أيضا مشروع الإحياء. وبدأت هناك مايسمى فى التاريخ بمرحلة التنظيمات ، بدأت بخط جولخانة الذى أعلنه السلطان الصبى عبد المجيد ، فى عام١٨٣٩ ، وانفتح بهذا (الخط) مجال النفوذ الأوروبى فى الدولة العثمانية على مصراعيه ، وتغيرت وظائف ما بقى مما كان قد شيد من قبل من محاولات إصلاح قوة الردع وقوة المقاومة وإنهاض العثمانية ، ولكن بقيت أطر الدولة العثمانية ومنابت الشرعية فيها مأخوذة من الشريعة الإسلامية .

مع ضعف الدولة العثمانية وضعف قدرتها على مواجهة الأطماع الأوروبية المتسربة إلى قلبها ، والممتدة إلى أطرافها تقتطع منها الشلو بعد الشلو ، ومع استصراخ تلك الأطراف للدولة أن تمد لها يد المعاونة ، وخاصة فى بلدان الشمال الإفريقى التى تفتحت الأفواه الأوروبية لتبتلعها تباعًا ، وظهور أن الدولة العثمانية أضعف من أن تستجيب لطالبى النجاة. . . مع ذلك كله ، وعبر الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، بدأت وحدات الانتماء القطرية الفرعية تظهر كوحدات كفاح ، وتتولى قيادة حركات المقاومة . . مقاومة الغزو الأوروبى والنفوذ الغربى بعامة. وتمثل ذلك فيما تمثل فيه من حركات المكافحة

السياسية والفكرية والعسكرية، التى ظهرت فى أقطار المغرب العربى ومصر والسودان. وحتى حركة «مصر للمصريين» التى ظهرت أيام ثورة عرابى، لم تكن تطرح نفسها كحركة انفصال عن جامعة أشمل، وهى لم تتميز إلا بكونها حركة مجاهدة للاستعمار ممثلا فى النفوذ السياسى والاقتصادى الأوروبى المقتحم، وفى التهديد بخطر الغزو العسكرى الأوروبى الذى لم يلبث أن تحقق فى عام ١٨٨٢. وسبقت تونس مصر فى هذا المصير بعام واحد.

والخلاصة، أننا لا نجد فى الحركات السياسية لوحدات الكفاح الفرعية فى بلادنا، أى وحدات الكفاح وحركات التحرر والاستقلال التى قامت على أسس قطرية، لا نجد فيها دعوة لقيام حركة سياسية علمانية، أو دعوات لإحلال غير الإسلام إطارًا مرجعيًّا حاكمًا لنظم الحياة وسياسات الدولة والحركات الشعبية. بل إن حركات المغرب العربى كلها كانت واضحة التوجه الإسلامى فى مشرعها ومفادها ومقاصدها من عبد القادر الجزائرى إلى السنوسى إلى غيرهما.

بدأت المحاكاة الحقيقية للغرب على عهد التنظيمات فى الدولة العثمانية، من عام ١٨٣٩ إلى عام١٨٧٦ ـ (تولية السلطان عبد الحميد) ـ وعلى الأخص فى عهد السلطان عبدالعزيز من عام ١٨٦٠ إلى عام١٨٧٦. وبدأت هذه المحاكاة فى مصر من عهد الوالى محمد سعيد فى عام١٨٥٦، وتمكنت فى عهد خلفه الخديو إسماعيل من عام١٨٦٣ إلى عام١٨٧٩.

أخذ النفوذ الأوروبى يتغلغل فى هذه الفترات، فى كل مجالات النشاط الاجتماعى والسياسى والاقتصادى. وكانت لمرحلة الستينيات والسبعينيات من القرن التاسع عشر فى هذا الشأن، دلالة جد واضحة، تدفق خلالها الوافد الأجنبى بطرق شتى: رجال مغامرون، ومؤسسات اقتصادية من بنوك وبيوت إقراض ورهونات... إلخ، وعاقدو صفقات، ومروجو بضائع، وندماء للحكام، وقروض أجنبية للدولة أغرى بها الحكام وأرخى زمامها لهم ليشد بها وثاقهم من بعد، فصارت كأطواق الحديد فى رقابهم، وبعثات تبشير مسيحى تتحسس الطريق لتكوين أقليات محلية تنسلخ عن الكنائس الشرقية، لتدين بالولاء للغرب وكنائسه.

ثم المحاكاة فى وسائل العيش، وفى طرز المسكن، وعادات الحياة، بما اقتحم البيئة المحلية اقتحامًا. وبدأ ظهور المراقص والمشارب، وبدأ الحديث عن حفلات الرقص التى تقام فى قصور الحكام. وكان السلطان عبد العزيز هو الأول فى آل عثمان، الذى يقوم بزيارة رسمية لأوروبا، وهو الأعظم فى مديونيته للمؤسسات المالية الأوروبية.

وكان إسماعيل فى مصر صاحب أكبر دين عرفته البلاد فى ذلك الوقت . وحدث الشىء نفسه فى الوقت نفسه فى عهد الباى محمد الصادق بتونس .

وبالنسبة للبعثات التعليمية مثلا ، يلحظ أن بعثات النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت تتجه إلى العلوم الطبيعية وفنون الصنائع ، بينما اتجهت بعثات النصف الثانى من ذلك القرن إلى العلوم الإنسانية ، وبخاصة ما يتعلق بالآداب وما يتعلق بإعادة تربية الوجدان وصياغة العقول والرؤى الحضارية . وكانت بعثات أوائل القرن يرسل فيها المبعوثون من الرجال الناضجين فى مرحلة من العمر مما يلى فترة التربية والتنشئة ، وهؤلاء أقل استعدادًا لإعادة التشكل وللتقليد والمحاكاة ، بينما ذهب مبعوثو النصف الأخير من القرن من صغار السن الأقل منعة . وصف عبد الله النديم واحدًا من هؤلاء على لسان أبيه فى واحد من أعمال النديم . قال الأب : « ولدى توجه إلى أوروبا ، وحضر يذم بلاده وأهله ، ونسى لغته» . وكان النديم يسمى ظاهرة المحاكاة تلك باسم «مرض الإفرنجى» . وكان لهذا الاسم وقتها معنى شائع يتعلق بالأمراض الجنسية ، وأراد النديم أن يستخدم هذه التورية .

ما أريد أن أشير إليه هنا أمران . أولهما : أننا فى هذه الفترة كنا نحاكى نماذج ، ولم نكن نحاكى فكرًا وعقائد . لذلك كانت المحاكاة (رغم علو موجتها) مدانة ، ولا تثبت أمام النقد والتقويم ، وكان يسهل التقبض والامتناع عنها ، أو يسهل الحكم بالمروق على من يمارسها أو يدعو إليها ، لأن معايير الاحتكام السائدة فى المجتمع والأطر المرجعية فيه بقيت كما هى تصدر عن الإسلام عقيدة وفكرًا وسلوكا .

وحتى ما أخذناه من نظم الغرب فى السياسة والإدارة والاقتصاد ، إنما أخذناه أساليب ونماذج ، وليس فكرًا ومعتقدا . أخذنا النموذج التنظيمى وقتها مجردًا من النظريات السياسية والاجتماعية التى لابسته عند أصل شرعته بالغرب . فمثلا النظام الدستورى ، الذى أقامته حركة مدحت باشا فى إستانبول فى عام١٨٧٦ ، والدستور الذى وضعته الثورة العرابية فى مصر فى عام ١٨٨١ ، أى من هذه النظم كان محاكاة أو اقتباسا لأساليب تنظيمية تعالج ما قدر أهل الزمان أنه من أمراض مجتمعاتهم ، فهو نموذج يواجه ضرورة عملية . هذه الضرورة العملية ظهرت لدى حركة مدحت باشا ، بوصفها مقاومة لنظم الاستبداد وأساليب الحكم الفردى ، وظهرت لدى العرابيين على رجاء الهيمنة على شئون البلاد ضد نفوذ الغرب واستبداد أداة الحكم . ولم تكن فكريات الغرب ولا نظرياته قد تفشت فى بلادنا بعد ، ولا كانت هذه الفكريات الغربية تصلح بذاتها وقتها مسوغًا لتبنى أساليب معينة ونظم معيشية معينة ، ولا كانت هذه النظريات بعد صالحة فى ذاتها لأن تكون معايير الاحتكاك والشرعية والتقبل الفكرى .

وثانى الأمرين، أن من الوظائف الأساسية للوفود الأجنبية، أو للأخذ عن الغرب فى تلك الفترة، ما كانت تتمثل فى تهيئة البيئة المحلية للهيمنة الأوروبية عليها، سواء من النواحى السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية. ومن الأمثلة الفذة على ذلك، إنشاء أول مجلس وزراء فى مصر فى سنة ١٨٧٨، إذ جرى تشكيله بإملاء إنجليزى فرنسى للتوصل إلى مشاركة الأجانب للخديو فى حكم البلاد، وشكلت الوزارة برئاسة نوبار باشا، رجل المصالح الأوروبية وقتها فى مصر ،وفيها وزير إنجليزى للمالية ووزير فرنسى للأشغال العامة.

ومن الأمثلة على ذلك، ما وقع فى شأن الدستور العثمانى الذى أعلن فى عام ١٨٧٦، وكان قائد حركته السياسية مدحت باشا، وأعلن الدستور فى ظل الصدارة العظمى لمدحت باشا. وتصف السفارة البريطانية مدحت باشا فى خطاب لها إلى وزير الخارجية البريطانى اللورد دربى فى ١٩ من ديسمبر عام١٨٧٦، تصفه بأنه كان دائماً راغبًا فى اتباع نصائح حكومة جلالة الملكة. كما يحكى على حيدر مدحت (ابن مدحت باشا) فى كتابه عن أبيه، أن الأب كان يطالع السفير البريطانى بما يصنع بشأن الدستور خلال العام السابق على إعلانه. ووجه الملاحظة فى هذا المثل، أن مدحت باشا اقترح على الإنجليز أن يضمن الدستور العثمانى فى معاهدة دولية مع الدول الأوروبية بحيث يكون تنفيذه أمرًا يتعلق بالتزام دولى على الحكومة العثمانية، وذلك بناء على ما ورد بكتاب على حيدر مدحت. ولايخفى ما فى هذا التوظيف لأنبل الأهداف الديمقراطية من تسليم الإرادة الوطنية لأيدى الدول الأوروبية الطامعة فى السيطرة على الدولة العثمانية والولايات التابعة لها.

ومثال ثالث وأخير يتعلق بما سمى بالإصلاح القضائى فى بلادنا ،الذى تغير به النظام القضائى كله، وأخذ فيه عن التقنينات الفرنسية فى الأساس. وقد بدأ ذلك بحركة التنظيمات فى الدولة العثمانية، ثم بإنشاء المحاكم المختلطة ،ثم استيراد التقنينات الرئيسة والنظام القانونى الأساسى والنظام القضائى من أوروبا ومن فرنسا بخاصة. ولا يتسع المجال أكثر من هذه الإشارة العابرة.

أردت مما أثبته فى السطور الأخيرة أن أوضح ما الذى كانت الوظيفة الأساسية للوفود الأوروبية تؤديه بمعناه الشامل فى ذلك الوقت. أما الحركات الوطنية المقاومة للاستعمار الأوروبى ونفوذه، فقد كانت فى تلك الفترة لا تزال تصدر فى الأساس عن الفكرية الإسلامية، وعن معايير الاحتكام والشرعية القائمة على أسس من هذه الفكرية، أيا كانت النماذج التنظيمية التى رأت الحركات الوطنية استعارتها من النظم الأوروبية فى نطاق محدود، وفى مجال النماذج التنظيمية فقط، ومع إخضاع هذه النماذج حيثما استعانت بها الحركات الوطنية للأسس العامة للشرعية الإسلامية.

وفى كلمة أكثر تبسيطا، كانت النهضة الوطنية تصدر فى الأساس عن قاعدة إسلامية، وكان الاستعمار وحلفاؤه المحليون متغربين فى الأساس، وبقى الإسلام متصل الأواصر بنظام الحياة على مدى القرن التاسع عشر، يقوم غير غريب عنها، وإنما ينتشر فى خلاياها. وتركزت حركة مقاومة الاستعمار ونداءات النهضة الوطنية وحركات التجديد والإصلاح، تركزت أكثر ما تركزت فى مثل دعوات الأفغانى ومحمد عبده والكواكبى ورشيد رضا، وغيرهم ممن هم على شاكلتهم.

(٦)

فى خواتيم القرن الماضى وفواتيح هذا القرن، بدأ الفكر الغربى يروج، ممثلا فى نظرياته السياسية والاجتماعية والفلسفية. ولم يعد الأمر أمر تنظيم أو أسلوب يؤخذ، ولا أمر مطالب عملية تستعار، ولكنه صار مذاهب ونظريات وأدبًا وشعرًا، أى صار أساسًا نظريًّا وعقليًّا ووجدانيًّا متكاملاً، صار صياغة جديدة غربية للعقل والوجدان، إعادة تركيب لماكينة التفكير والشعور. لم يعد الأمر أشياء موزونة ومقيسة ومكيلة نستوردها، ولا ثمرة نطلبها، ولكن بدأنا نستورد الميزان نفسه وأداة القياس والمكيال، وبدأنا نطلب الشجرة والتربة نفسها. وسنرى بعد ذلك بعشرات من السنين، كيف أننا بسبب ما جرى فى هذه الفترة التى تتخلل نهايات القرن المنصرم وبدايات القرن الحالى صرنا ننتج الغرب ونعيد إنتاجه فى مجتمعنا، أى صرنا ننتج ما نتضارب معه.

لم يعد الأمر أمر محاكاة فى رسم نبنيه، أو فى ثوب أو أسلوب عمل نترسمه، أو نموذج تنظيم نؤسسه، ولكنه صار إنشاء لأرض حضارية فكرية جديدة وغرسا جديدا ومعايير جديدة للتقويم والاحتكام، وأمسى يكون قاعدة للشرعية ومناهج الفكر.

لم تسر هذه الحركة بمعدل واحد فى كل بلادنا الإسلامية والعربية. أعاقها نسبيًّا فى الدولة العثمانية وجود السلطان عبد الحميد فى الفترة من عام ١٨٧٦ إلى عام١٩٠٩، وإن بقى لجمعية تركيا الفتاة ولجمعية الاتحاد والترقى دورهما الكبير فى إشاعة أصول الفكر الوافد، وظهور مفكرين أمثال أحمد رضا وضياء جوكالب ومحمد نامق كمال. وفى أرض الشام ظهرت الجامعة الأمريكية، فى بيروت، منذ عام١٨٦٦ التى كانت من أقوى آلات الضخ للفكر الغربى.

أما فى مصر، فقد كان للاحتلال البريطانى الحادث لها منذ عام١٨٨٢ ما أمكن به أن تقوم فيها قاعدة مستقرة لضخ الفكر الغربى، لا عن طريق الحركات السياسية فقط، ولا عن طريق المجلات الفكرية المتخصصة فى قضايا الفكر الفلسفى والاجتماعى فقط، ولكن عن طريق التعليم الرسمى الذى تنظمه وزارة المعارف

العمومية من سن الصبا المبكر فى رياض الأطفال إلى المراحل الابتدائية والثانوية والعالية. وفضلا عن ذلك، السماح بنشر التعليم الأجنبى التابع لبعثات التبشير الإنجليزية والأمريكية الكاثوليكية، وما استطاعت معاهد هذا التعليم أن تجذبه من أبناء الصفوة السياسية والاجتماعية فى البلاد. ثم كان النفوذ البريطانى فى مصر بسياسته المناوئة للدولة العثمانية، مما جذب إلى مصر العديد من مفكرى الشام المعارضين للدولة العثمانية، ولحكم السلطان عبد الحميد، وأكثرهم ممن فتحت لهم السياسة البريطانية أرض مصر، كانوا من ذوى التوجهات العلمانية والمادية، وفتحت لهؤلاء مجالات الصحافة والنشر على المستويات السياسية الجارية، ومستويات الأعمال الفكرية والفلسفية المتعمقة. وكانوا من مؤيدى السياسات البريطانية فى مصر على المستوى السياسى، وممن أرسوا قواعد المناهج الفكرية الأوروبية العلمانية والمادية على المستوى الفكرى.

ويمكن إجمال المشارع الأساسية لهذه الاتجاهات فى فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى فى ثلاثة مشارع. المشرع الأول: هو المدارس الرسمية الحديثة التى أشرف على وضع سياساتها دنلوب المستشار الإنجليزى لوزارة المعارف العمومية، وكذلك مدارس الإرساليات التبشيرية أو المدارس العلمانية الفرنسية والإنجليزية. والمشرع الثانى: تعبر عنه أكثر ما تعبر صحيفة «المقطم»، الناطقة بلسان السياسة البريطانية وصاحبها فارس نمر، ومجلة المقتطف التى عرفت كتابات شبلى شميل ونقولا حداد وغيرهما، وكذلك مجلة الهلال التى أنشأها وقتها جورجى زيدان وغيرها. والمشرع الثالث: كان مشرعًا مصريًا، وهو حزب الأمة، وصحيفة الجريدة الناطقة بلسانه، والتى أنشأها الأستاذ أحمد لطفى السيد.

على أن كل ذلك كان يجرى على أرض فكرية وبشرية وسياسية تشبه «الأحياء الغربية» التى تنشأ على حواف المدن الشرقية القديمة، تنشأ متميزة بذاتها ومعزولة وغير مندمجة. ومن جهة أخرى، فقد كانت هذه الدعوات تصدر فى ذلك الوقت عن سياسات متصلة بالأجانب الأوروبيين، أو تحقق وظائف ذات صلة بالوجود الأجنبى ومصالحه السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وبالمقابل، نلحظ أن جماعة صحيفة اللواء والحزب الوطنى اللذين أنشأهما مصطفى كامل، كانا فى مقاومتهما للوجود الأجنبى ينزعان منزعًا إسلاميًا صحيحا. ويبدو ذلك جليًا فى موقف جماعة الحزب الوطنى وتياره العام فى ذلك الوقت من فكرة الجامعة الإسلامية وحركتها، وأسلوب تصديهم لقضايا المجتمع بعامة، ووجهتهم من موضوع الإصلاح المرتكز على أصول الشرعية الإسلامية.

* * *

أردت فى هذه العجالة أن أشير بشىء من التبسيط إلى أن الفكر الغربى، كنظريات سياسية واجتماعية، وكمعايير للاحتكام، وكمصدر للشريعة، بدأ ينغرس فى مجتمعاتنا الإسلامية بمقادير شتى، وبدأ ينمو بمعدلات متغايرة فى الفترة الواقعة بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ولكن جرى ذلك فى نطاق الشرائح الاجتماعية والبيئات والقوى السياسية ذات الاتصال بالمصالح الأوروبية، واستمرت الحركات الوطنية والرؤى الاجتماعية تصدر عن الأصول الإسلامية فى السياسة وغيرها.

واستمر ما تأخذه هذه القوى الوطنية من الغرب لا يعدو أن يكون اقتباسًا لنماذج تنظيمية تتعلق بإدارة الأوضاع السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، مثل: النظام النيابى الدستورى، وأشكال نظم شركات الأموال فى النشاط الاقتصادى، وأشكال نظم الجمعيات الخيرية والتعاونية فى الأنشطة الاجتماعية، كإنشاء الجمعيات الخيرية الإسلامية، وبناء المستشفيات والمدارس والجمعيات الدينية لنشر الدعوات الدينية، وكحركة إنشاء الجمعيات التعاونية للتمويل الإنتاجى أو للاستهلاك، وذلك لتعين الضعفاء على مواجهة البنوك الأجنبية وفوائدها الباهظة وديونها التى لا تنقضى. وذلك فضلا عن الأخذ عن الغرب فى علوم الصنائع وفنونها.

أما فيما عدا هذه النماذج، فقد بقيت التكوينات الفكرية والصياغات الوجدانية ورؤى المستقبل وتصورات المدينة الفاضلة للإنسان ومعايير التحاكم فى السلوك والتعامل والتداول. . . استمرت كلها إسلامية.

الفصل الثانى

الوَطنيّة العلمَانية

(٧)

مع نهاية الحرب العالمية الأولى، دخل العالم كله مرحلة جديدة، ودخلت بلادنا الإسلامية العربية أيضًا مرحلة جديدة، ليست مسبوقة قط فى التاريخ الإسلامى والعربى، من حيث الخصائص وأنواع المخاطر المحدقة.

لم تكن النتيجة الحقيقية والعالمية لانتهاء الحرب هى انتصار الإنجليز ومن والاهم على الألمان ومن آزرهم؛ فهذه نتيجة أوروبية فى الأساس. ولم تكن النتيجة الأساسية هى قيام الثورة البلشفية وحلول الدولة السوفييتية الاشتراكية محل إمبراطورية روسيا القيصرية؛ فهذه النتيجة مع شأنها وآثارها العالمية هى نتيجة لا تزال تحسب ضمن تغير موازين القوى السياسية فى إطار العالم الغربى، أو عالم الشمال الذى يضم روسيا - (حتى بامتدادها الآسيوى) - وأوروبا كلها وأمريكا.

وإن الدولة السوفييتية، عند إمعان النظر، تشكل بالنسبة للعالم الإسلامى العربى نوعًا من الاستمرارية مع سالفتها: دولة روسيا القيصرية. ونحن نلحظ هذه الاستمرارية خصوصا فى السياسات الخارجية المتبعة، وبخاصة (الجمهوريات) الإسلامية الواقعة فى جنوب الاتحاد السوفييتى ودول أوروبا الشرقية، التى انفلت قسم منها من أراضى «الروملى» التابعة من قبل للدولة العثمانية، وإن كانت الدولة الروسية الجديدة قد استبدلت بدعوى « الأرثوذكسية» الجامعة، التى كانت تستخدمها من قبل فى علاقاتها الخارجية، دعوى الماركسية وجامعة الطبقة العاملة، واستمرت سياسة بطرس الأكبر للوصول إلى البلطيق شمالاً وإلى المياه الدافئة عبر البلاد الإسلامية، قائمة ونافذة فى أهدافها.

ما أريد استخلاصه من تلك (الاستبعادات السابقة)، أن النتيجة الأساسية لتلك

الحرب أنها أنهت آخر ما كان قد تبقى من مؤسسات تقليدية كانت تقف فى وجه التوغل الاستعمارى الغربى فى احتلاله العالم كله. وبانهيار هذه المؤسسات، سَلُسَ التوغل الغربى فكرًا وحضارة، وكمل للغرب تمام عبوره إلى بلادنا وشعوبنا، إذ وصل إلى منطقة اللب والفؤاد من البشر على امتداد آسيا وإفريقيا. وكانت المنطقة الإسلامية العربية هى أهم ما مسه هذا التغيير والتحول.

لقد كانت عناصر التغريب، التى سبقت الإشارة إليها، قد اختمرت، وبدأ جيل المدارس الحديثة، الذى تلقى عن مناهجها التغريبية، تتمثل فيه حركات شباب ما بعد الحرب فى مطالع العشرينيات. وجيل شباب ما قبل الحرب، الذى قدر له أن يغترف غرفات من فلسفات الغرب ونظرياته، سواء فى الجامعة الأمريكية ببيروت، أو فى الجامعة المصرية الوليدة بالقاهرة (منذ عام ١٩٠٩)، أو من مطالعاته لمثل مجلتى الهلال والمقتطف، هذا الجيل كان قد بلغ بعد الحرب سن الكهولة الرائدة فى فروع علوم الإنسانيات، وتولى هؤلاء رسم خصائص النهضة وتحديد أسس قيام المدينة الفاضلة من بعد، أى رسم إطار المشروع الحضارى المطلوب تحقيقه. وهكذا صبت عقول هذا الفريق من شبابنا وكهولنا وفق القوالب الفكرية، التى روجت لها وأيدتها مؤسسات التغريب.

ومن جهة أخرى، كانت المؤسسات الحديثة التى انزرعت فى البيئة الاجتماعية، قد استطاعت أن تمد جذورها فى التربة، وأن تستمسك بذاتها فى الأرض، ولم تعد تقوم فى الهواء، بل صارت تنغرس فى حقول. وبدا لها فى البيئة الاجتماعية ماض، وإن كان حديثًا، و«تراث» وإن كان طارئًا، وصيغت بالعمل فيها عقول وعادات عمل وأساليب نشاط. وليس مثل العمل ترسخ به الأفكار فى العقول. وإذا شئت أن تغير عقل إنسان تغييرا يصل إلى جذور وعيه، فلا تكتف بأن تقرئه ما تريد، ولكن اجعله يكتب أو يقول ما تريد. وذلك كله فضلاً عن ارتباط العاملين بهذه المؤسسات الحديثة ارتباط مصالح؛ فقد صاروا يأكلون من عملهم فيها خبزًا ويستمدون من عملهم فيها قيمهم الاجتماعية.

ومن جهة أخرى، فقد أسفرت الحرب عن هزيمة الدولة العثمانية، آخر دول الخلافة الإسلامية، وآذنت شمسها بالغروب بعد طول احمرار، وتمزقت أرضها بين جيوش أوروبا المتحاربة، وقسمت أشلاء على موائد النصر فى فرساى سنة ١٩١٩، وفى لوزان سنة ١٩٢٢. وانبعثت حركة المقاومة كحركة تركية، أكدت الطابع العلمانى لها فور انتصارها، وفصلت الدين عن الدولة هناك فى سنة ١٩٢٢ بإلغاء السلطنة وتعيين

عبدالمجيد الثانى خليفة فقط، دون نفوذ ولا إمرة سياسية ، ثم ألغت الخلافة رسميًا فى سنة١٩٢٤ .

وفى مصر، أنتج ذلك أخطر ما أنتج، وهو أن تيار الوطنية الإسلامية الذى كان الحزب الوطنى يمثله على عهدى مصطفى كامل ومحمد فريد، لم يعد يجد جماعة أو كيانًا جماعيًّا أشمل يدعو لربط حركته المصرية ،فانفلتت الحركة الوطنية المصرية من العقال الإسلامى الجامع. وكانت مصر خارجة من أوضاع الحرب وسيطرة القبضة البريطانية عليها وإعلان الحماية الذى أفقد مصر استقلالها الرسمى فى مواجهة الإنجليز، كانت مصر فى وضع ثورى ضد الحماية البريطانية والاحتلال العسكرى البريطانى، وانفجرت الحركة الشعبية انفجارًا أنبأ عن توافر الظروف لهذه القومة الوطنية ضد الاستعمار، وكل الظروف السابقة رجحت انطباع الحركة الوطنية بالطابع الإقليمى، ومالت بها للصبغة العلمانية. وهنا ظهر العلمانى الوطنى لأول مرة.

وفى أرض الشام، جزئت البلاد وفقًا لاتفاقية سايكس ـ بيكو التى أبرمت سرًّا بين بريطانيا وفرنسا إبان الحرب. وكانت سوريا ولبنان لفرنسا ،وفلسطين والأردن والعراق لبريطانيا. وعملت فرنسا على تقسيم سوريا لعدد من الولايات على أساس الطوائف، وللبنان وضع طائفى قديم جرت منازعاته منذ عام١٨٦٠ . وفى فلسطين ظهر الصراع الإسلامى الصهيونى. ومن ذلك قامت حركات وطنية توحيدية تقاوم الاحتلال البريطانى الفرنسى، وتسعى لتوحيد بلادها المقسمة على أساس طائفى، أو لنزع فتيل الفتن الطائفية. وفى ظل كل الظروف السابقة ،فضلا عن هذا العامل الأخير، ظهرت الحركات الوطنية الشامية والعراقية الإقليمية، ومالت للصبغة العلمانية باعتبار العلمانية من عوامل التوحيد، وتجاوز الخلافات الطائفية. وهنا أيضًا ظهر العلمانى الوطنى لأول مرة.

هكذا ظهر فى بلادنا لأول مرة تيار علمانى وطنى، ورفع شعارًا، وقدم مطالب تلتقى عليها الجماهير فى بلادنا. لم يرفع أى من هذه الحركات شعارًا علمانيًّا جهيراً، إلا ما كان من أمر تركيا على عهد كمال أتاتورك. بل لعل هذه الحركات كانت حريصة فى البداية على استمالة الشعور الدينى السياسى. إنما أمكن وصفها بالعلمانية، لأنها من حيث الممارسة العملية نزعت إلى هذا المنزع، وابتعدت عن التوجهات الإسلامية فى صورها التطبيقية. كما كانت حركات تتضمن دعوات إقليمية. وحتى فى سوريا ،غلب على دعوة الوحدة هناك الطابع الشامى، أو فكرة سوريا الكبرى. وكانت النزعة الإقليمية أوضح ما تكون فى مصر، لما كان من أمر المطالبة بوحدة وادى النيل التى تشمل مصر

والسودان. وحتى هذه الوحدة، لم تقدم فى إطار إسلامى، ولا فى إطار عروبى، وإنما فى إطار نيلى جغرافى بشرى. ولم تظهر فى العشرينيات غالبًا دعاوى الانتماء الإسلامى الأشمل.

هكذا ظهر فى السياسة والفكر التيار الذى أوثر تسميته باسم «الوطنية العلمانية»، وظهر تيارًا مؤثرًا وفعالاً من جيل الوطنيين أبناء المؤسسات الحديثة ذات المناهج الوافدة. وقد ظهر فى ظرف تاريخى، خلت فيه الأرض من أية مؤسسات تجسد آمال الوطنيين القائمين ضد الاحتلال والاستعمار فى انتماء أشمل، عربيًّا كان أو إسلاميا. وهنا انشطرت الوجهة الوطنية، والتفت الطموح الوطنى من الشرق إلى الغرب، يختار من أنساق الغرب أسس نظراته للاستقلال والنهضة، ويستلهم من الغرب تصوره لمدينته الفاضلة. كان وطنيًّا لأنه يحارب الوجود الغربى فى بلاده، ولأنه ينشد إلى تحرر بلاده من سيطرة الحكم الغربى عليها. ولكنه كان يرسم لبلاده المستقلة الناهضة أن تكون على صورة مجتمعات الغرب الحاضرة. ويظهر لى جليًّا من كثرة مطالعة صحافة العشرينيات والثلاثينيات إلى أى حد التفت الوعى إلى الغرب، يترسم خطاه فى العموميات، وفى الدقائق والتفاصيل. إن أعمال المفكرين الكبار تكون مصقولة ومرتبة فلا تنكشف تلك التبعية الفكرية منها سريعا، ولكن الصحافة اليومية والأسبوعية تكشف ذلك لأنها أكثر بساطة فى محتواها الفكرى لأنها تخاطب جمهورًا أكثر تطلبًا لهذه البساطة. وإن مطالعتها تكشف عن المؤدى العلمى للصياغات الفكرية المعقدة فى هذا الشأن. وكان كاتب الصحيفة كثيرًا مايكتفى لتأييد اقتراح له أن يذكر أنه رآه فى بلد غربى معين، دون أن يهتم بإيضاح ما يتصور أنه مفيد منه فى بيئته المحلية، فضلاً عن الصور والرسوم والأخبار وأدب الرحلات والسينما.... إلخ.

ظهر لدى هذا الجيل مشروع للنهضة المستقبلية، لا أقول إنه معارض للإسلام، ولكننى أقول إنه يتبنى معايير الاحتكام الغربية، ويترسم الأنساق الاجتماعية الغربية، ويقررها، ويجرى على محاكاتها فى التنفيذ. وذلك كله بعيدًا عن معايير الشرعية الإسلامية ومعايير الاحتكام المتصلة بها. والأخطر من ذلك كله، أنه جرى ضرب المؤسسات التقليدية، فضلا عما ضرب وصفى عبر الجيلين والثلاثة الأجيال السابقة. وما بقى من ذلك، قامت الدعوة لهدمه وليستبدل به ما يشابهه من مؤسسات الغرب. وقامت المؤسسات الآخذة من الغرب فى كل مجال. كل ذلك نشاهده سواء فى القضاء والقوانين أو فى نظم النقابات والحرف والطوائف أو نظم الوقف أو نظم الأسرة الممتدة... إلخ. والمؤسسات هى بيت الفكر، وهى جامع الأفراد ومشخص الجماعات، وبضرب المؤسسات يتناثر الأفراد أفرادًا أو شراذم، وتتحول الجماعة إلى

إمكانية بغير تحقق (هيولى بغير صورة بالمعنى الأرسطى) . أما الفكر بغير مؤسسة، فإنه يغرق فى ركود مميت، أو يطير شعاعا.

فى هذا السياق الزمنى، يلاحظ أن دعاة العلمانية والمذاهب الغربية ، لم يعودوا أمثال شبلى شميل وفرح أنطون وآل نمر، بل صاروا أمثال طه حسين، وعلى عبد الرازق فى كتابه الشهير، ومحمود عزمى فى صحيفته (الاستقلال) التى ظهرت فى العشرينيات، ومنصور فهمى فى مرحلته الأولى بخاصة . . . إلخ . أعنى من ذلك، أن المنهج الفكرى الذى يعارض اتصال الإسلام بنظام الحياة وبالدولة، كان قد انزرع فى البيئة، وأورقت بفروعه أشجار وطنية. وظهر ذلك أظهر ما يكون، عندما ألغيت الخلافة فى عام١٩٢٤، وتحولت من رابطة انتماء تاريخى، ومن تشخيص للجماعة ووثاق بين عقيدة وسياسة، تحولت من ذلك إلى مجرد شعار سياسى دارج ، يلعب به حكام صغار، مثلما استعمله الملك فؤاد فى مصر ضد معارضيه السياسيين. وتحولت الثورات إلى نظم سياسية، والحركات الوطنية إلى مؤسسات حزبية تعمل فى نظام له قدر من الثبات النسبى فى ظل نظم سياسية منفصلة عن الشرعية الإسلامية. وبدأت حركات التبشير ودعاوى التغريب تتنشط ،وتنتشر فى بلادنا كلها، وقد أسكرتها نشوة هذا التبدل الجارى وشعورها بالأمن وافتقادها الشعور بالغربة فى بلادنا.

حاولت أن أوضح بعضا من الظروف التاريخية التى ظهرت فيها الوطنية العلمانية، والزمن التقريبى لهذا الظهور . ففى العشرينيات من هذا القرن على التقريب، لم تعد العلمانية ولا نظريات الغرب محض شجيرات وافدة تغرس فى أصص محمولة ، ولا محض أنشطة تفرضها إرادة الحاكم الأجنبى القاهرة وتحرسها، ولم يعد دورها أشبه بالجاليات الأجنبية. وأهم من ذلك كله: لم تعد موظفة فقط للصالح الأوروبى بمعناه السياسى والاقتصادى، إنما آل قسم منها إلى مكافحة تلك المصالح، وهذا ما أكسب هذا القسم شرعية الوجود فى البيئة الإسلامية والعربية.

(٨)

فى هذا السياق، بدأت الدعوة الإسلامية تتبلور فى مناهج وأبنية تنظيمية، لم يكن بقى من الأبنية السياسية القائمة ما يعبر عنها أو يمثلها. وبقايا تنظيمات ما قبل الحرب الأولى فى بلادنا كانت قد ظهرت وضاقت عن استيعاب مثل هذه الدعوة. كما أن إلغاء الخلافة الإسلامية فرض على الدعوة الإسلامية أن تبدأ من واقع مختلف إلى حد بعيد عن واقع فترة ما قبل الحرب الأولى . صار على هذه الدعوة أن تبنى مناهجها وأنظمتها

المستقلة بمؤسسات تؤكد على مقاومة الوفود وترسيخ الفكرية الإسلامية. ثم إن النظم العلمانية التى قامت صراحة فى بعض البلدان كتركيا، وقامت ضمناً فى بلاد وحركات كثيرة أخرى، ألقت على النزعة الإسلامية مهمة (المعاودة بعد الانحسار)، أى الكرة المقبلة، والتكوين المؤسسى لازم جدًّا لأنه الحفيظ لأية دعوة.

كان تغير هذه الظروف، مما يقتضى بضع سنوات يسفر فيها الوضع الجديد، وتستوعب فيها الدلالات الجديدة لهذا الوضع، ونتلمس الحلول ووجوه العمل ومنطلقات البدء، وينفرز فيه الرجال، ويبرز من ألقى عليهم التاريخ مهامه. وقد بدأت جمعيات الشبان المسلمين فى مصر فى عام ١٩٢٧ من عناصر إسلامية ينحدر بعضهم من الحزب الوطنى، وهى، وإن حرصت على التصريح على وجوب عدم الخوض فى السياسة، فقد انتشرت جمعياتها خلال سنوات قليلة فى فلسطين وسوريا وبغداد والبصرة، وعقدت مؤتمرها فى يافا فى عام ١٩٢٨. كما أنها نشطت للدفاع عن فلسطين ضد الخطر الصهيونى، ولإثارة المسلمين ضد السياسة الفرنسية تجاه البربر فى المغرب وإجراءات قمع الإيطاليين لشعب ليبيا.. إلخ.

وإذا أمكن التبسيط، فيمكن القول: إن جمعيات الشبان المسلمين كانت المقدمة والتمهيد، أو الحلقة الأولى فى ظهور تيار الحركة الإسلامية من بعد، إذ وقفت جمعيات الشبان على مشارف العمل السياسى الإسلامى، ولامسته دون أن تتوغل فيه. وكان من أبرز تنظيمات تيار الحركة الإسلامية الذى بدأ فى هذه الفترة هو جماعة الإخوان المسلمين، وقد بدأت نشاطها المحدود فى عام ١٩٢٨، ثم استلفتت الأنظار إليها بتقدمها المطرد مدى الثلاثينيات وبخاصة منذ عام١٩٣٦.

كانت الحركة الرئيسة فى فكر تيار الحركة الإسلامية الذى ظهر وانتشر منذ الثلاثينيات، هى ما يمكن التعبير عنه بلفظ (شمول الإسلام). أى الدعوة للإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، وللإسلام الجامع أطراف الحياة المهيمن على شئون البشر: عقيدة، وشريعة، وسلوكا. وبالعقيدة تتحدد للإنسان نظرته إلى الكون وموقع الإنسان من هذا الكون. وبالشريعة تتحدد له أسس نظرته إلى المجتمع وموقع الفرد والجماعة والتوازن الواجب بين الحقوق والواجبات الفردية والجماعية. وبالسلوك تتحدد أسس النظرة إلى الأفراد والجماعات وأساليب التعامل مع الغير.

والتأكيد على هذا المعنى الشامل، هو ما تمثلت به استجابة الحركة الإسلامية لما حدث فى الواقع السياسى والاجتماعى، عندما اتجهت حركة المجتمع إلى إضمار الإسلام وحصره فى نطاق العلاقة الباطنية بين الفرد وربه، وفى تقييد الإسلام فى حدود العبادات

فقط ، وإقصائه عن أن يكون حاكمًا لنظام المجتمع ولعلاقاته . إن ذلك لا يعنى أن الدعوة كانت رد فعل لواقع معين فقط ، ولكنه يعنى أن أى كيان حى عندما يلقى تحديًا لأى من جوانب عناصره وخصائصه الرئيسة ، إنما يبرز لهذا الوجه من وجوه التصدى كل طاقاته ، ويحشد قوة أجزائه جميعًا فى هذه الزاوية أو الجانب الذى وقع فيه الخلل ، كشأن جسم الإنسان عندما يركز كل طاقته لمواجهة الآثار الموجهة إليه فى الجانب المصاب .

وشمول الإسلام خاصة أصيلة فيه ، وهى خاصة ملاصقة لا تبارحه ، ولا يعود الإسلام مكتملاً بغيرها . هذه الصفة تمارس فى الأوضاع العادية ، إذا وجدت مجالاً للإعمال . فإذا تصدى لها من ينكرها ويحاول تجريد الإسلام منها ، ظهرت كمطلب يؤكد عليه المسلمون ، وكشعار ترفعه الحركات السياسية . وشبيه بذلك وصف الاستقلال الوطنى ، وهو وصف يلازم الجماعة وتمارسه ؛ فإذا قام من ينكره ، تحول إلى مطلب ، وارتفع كشعار سياسى .

ومن هنا ، يمكن ملاحظة أن الحركة الإسلامية ظهرت فى ذلك الوقت كدعوة لاسترداد الأرض المفقودة ، أو الأرض المغزوة ، بالمعنى الفقهى والحضارى السياسى . لذلك ، ظهرت كدعوة(لمطلق الإسلام) . وفى ظنى ، أنه منذ انتشر الإسلام وساد فى مناطق دار الإسلام ، لم تظهر حركة إسلامية تتسمى باسمه العام الشامل ، ولا ظهرت حركة تدعو لعموم الإسلام ومطلب تطبيقه وتتوجه بدعوتها إلى المسلمين وفى أرض الإسلام . لقد سمعنا عن السنة والشيعة والخوارج والمعتزلة والأشاعرة والصوفية ، أو سمعنا حديثًا عن السلفية والسنوسية والمهدية ، أو غير ذلك من المذاهب ، أو الحركات الفكرية والسياسية والاجتماعية ، كلها تصدر عن الإسلام وتمارسه بفهم معين له ، وتدعو لهذا الفهم كشأن المذاهب ، أو أنها تصدر عن الإسلام ، ويتحرك بها المسلمون لمواجهة موقف سياسى أو تاريخى أو اجتماعى معين ، كغزو أو قتال أو انتفاضة ضد ظلم .

كانت هذه فى ظنى المرة الأولى التى تقوم فيها حركات إسلامية تدعو إلى نفاذ الإسلام بين المسلمين . وكان ذلك بسبب سبقت الإشارة إليه ، وهو أن نظمًا قدمت بين المسلمين وفدت من الخارج وعملت على إقصاء الإسلام كمصدر للشرعية والاحتكام فى المجتمع . وأدى ذلك إلى إقصاء (بعض) الإسلام من العقول . فظهرت الحركات الإسلامية ، وما صرنا نسمع عنه فى مجتمعاتنا عن (الإسلامية) الداعية إلى مطلق الإسلام كنظام للحياة .

ونلاحظ السرعة النسبية التى انتشرت بها الحركة الإسلامية على مدى الثلاثينيات ،

وهى سرعة لا تزال يتسع انتشارها فى كل وقت وكل بلد أتيح لها فيه الوجود. هذا فيما يظهر يدل على مدى التشوق لها بين الناس، وهو يشير إلى عنصر ضرورة أوجب وجودها. على أنه من ذلك الوقت وحتى يومنا هذا، وجد فى مجتمعاتنا هذا الأخدود السحيق الذى يفصل بين قوتين أساسيتين: تيار الإسلامية السياسية، وتيار العلمانية. ولكل منهما انقساماته وتفريعاته الداخلية. ولكل منهما مدارسه ومذاهبه فى الحركات السياسية، والحركات الفكرية، ومؤسسات التعليم والفكر والجماعات.

وأنتقل بعد هذا العرض التاريخى لأصول المسألة الإسلامية العلمانية، أنتقل إلى الحاضر وممارساته بين هذين الفريقين.

(٩)

حاولت فى الصفحات السابقة أن أتتبع ظاهرة الوفود العلمانى فى مجتمعاتنا، وأن أبين (المراسى) التى رست عليها مراكبه عندما هبط، كما حاولت أن أوضح الأبنية السياسية والمؤسسية الفكرية التى عبرت عنه، وأن أوضح مجال الفصام الذى حدث فى أبنية المجتمع من جراء ذلك بين التيارين الإسلامى والعلمانى.

كنا نتتبع ظاهرة الوفود والانفصام تلك، فى خطوطها العريضة، من حيث النشأة والتطور، ولزم لذلك أن يجرى النظر إلى الظاهرة على طول حركة التاريخ، وذلك بالكشف عن قطاع طولى تاريخى فى المجتمع ومؤسساته الفكرية والحركية. وبهذا القطاع الطولى، اتضح أن الوفود العلمانى بدأ صغيرًا وأخذ ينتشر من دوائر المصالح الأجنبية، إلى دوائر الحكم، إلى المؤسسات الحديثة والنماذج التنظيمية للإصلاح، إلى الأنساق الفكرية والرؤى الحضارية والمذاهب الفلسفية، إلى مؤسسات التعليم والقضاء والإدارة والحركات الشعبية والقوى الوطنية. وبهذا القطاع الطولى أيضًا، اتضح أن الموروث الإسلامى والتقليدى فى المجتمع، أخذ ينحسر بفعل الوفود المزاحم فى كل مجالات العمل الاجتماعى والنشاط السياسى والتكوينات الفكرية. ولم تبدأ فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى حتى كانت واحدية الموروث الإسلامى قد زوحمت، وتوزعت، واقتطعت منها الأراضى على كل صعيد للعمل والفكر وحركة المؤسسات. وبهذا تحقق شق طولى يصدع المجتمع كله من رأسه إلى القدم، بين إسلامية موروثة وعلمانية وافدة.

وتحققت الظاهرة التى نسميها الآن (الازدواج). وبها وبدفقات التحديث الوافد العلمانى وهيمنتها، انشرخ قلب المواطن وعقله جميعا، أى انفصمت نفسه فى التعليم

وفى القيم وفى أنماط السلوك والعادات. وانشطر المجتمع أشطرًا بين مؤسسات القضاءين الشرعى والوضعى، والقوانين الشرعية والوضعية الفرنسية، والمعاهد الدينية والمدارس الحديثة، وأحياء المدن القديمة والافرنجية، والنخب السياسية والاجتماعية ذات المنزع الأوروبى وجماهير شعبية ذات منزع إسلامى. . إلخ.

آل الوضع إلى ازدواجية وثنائية واضحة، فى كل مايتعلق بأوضاع الحياة الاجتماعية ومنها الحياة الفكرية. وصارت الجماعات السياسية تتشكل وفقًا لمعايير عدة، لا وفقًا لمعايير واحدة. فهناك العامل السياسى والمتعلق بالمسألة الوطنية ومسألة نظام الحكم. وكانت هذه هى قضية القضايا فى بلادنا الإسلامية العربية من بداية القرن التاسع عشر، وهى قضية القضايا بصفة خاصة فى الفترة التالية على الحرب العالمية الأولى. ومن ثم، كانت هذه القضية هى المرشحة وحدها لأن تتشكل القوى والتيارات السياسية وفقًا لها، ووفقًا لما تطرحه كل قوى من حلول لهذه القضية ولأساليب الحلول التى تقترحها. وكان هذا هو الوضع حتى الحرب العالمية الأولى تقريبا.

فلما جرى هذا الصدع الطولى العميق فى أبنية المجتمع ومؤسساته بين الإسلامية الموروثة والعلمانية الوافدة، تقاطع مع المعيار السابق معيار مستمد من التكوين الفكرى العقدى والحضارى، وهو معيار يميز بين تيارات الفكر الإسلامى الموروث وبين تيارات الفكر العلمانى الوافد بكل توجهاتها نحو القضية الوطنية الديمقراطية.

ومفاد تقاطع هذين المعيارين معًا، أنه لم يكن يوجد نمط فكرى وحيد يعبر عن مجموعة متسقة من المصالح أو المواقف السياسية والاجتماعية، وصار للهدف السياسى الواحد أو الموقف السياسى الواحد، صار له تعبيران سياسيان أو عدد من التعبيرات السياسية تتعدد بتعدد الوجهة الفكرية العقدية والحضارية.

بهذا انشقت الحركة الوطنية المقاومة للاستعمار أنصافًا، وانشقت الحركة السياسية والمطالبة بتقييد سلطات الحكم المطلق أشطارا. والأمر هنا ليس أمر تشطير وتنصيف فقط، أى ليس محض تعدد أو تقسيم حسابى للواحد الصحيح إلى عدد من الأجزاء التى يمكن أن تتجمع، ولكنه تضارب وتناف عندما يصير بأس الأشطر بين بعضها البعض، وعملية الجمع البسيط للأجزاء لا يجاوز بنا مشكلة الانقسام، لأن خواص الجزء لم تعد تتجه للهدف العام المبتغى، ولكنها تتجه ضد بعضها البعض، وغدت خواص الجزء تخالف خواص الواحد الصحيح.

لا أظن أن بلدًا من بلادنا أفلت من هذا المصير، منذ نهاية الحرب الأولى حتى الآن، وهو مصير ما زلنا نعيش فى جوفه. وإذا فتش كل منا فى تاريخ بلده، سيجد تيارًا

إسلاميًّا وقف مع الحكم المطلق بأى اسم تسمى ، وتيارًا إسلاميا آخر وقف مع تقييد سلطة الحكم المطلق، وسيجد تيارًا إسلاميًّا جاهد الاستعمار ومواقف إسلامية أخرى غضت النظر عنه أو تعايشت معه أو عملت على نزع مفهوم الجهاد من أصول الفكر الإسلامى. وسنجد تيارًا علمانيًّا هنا وتيارًا علمانيًّا آخر هناك. وعلى سبيل المثال، كانت العلمانية تضم تيار الوفد المكافح للاحتلال البريطانى، وتيار الأحرار الدستوريين ذى الروابط مع قوة الاحتلال. وكانت الإسلامية تضم تيار الإخوان المسلمين المجاهد للاحتلال، وتيارًا آخر ـ وإن كان قليلاً ـ من الشيوخ ذوى الروابط مع الأحرار الدستوريين. كما كانت مؤسسات علمانية تتحلق حول سلطة الملك المطلقة، كحزب الشعب، وأخرى تعارضها كالوفد، ومؤسسات إسلامية تؤيد الملك مثل الشيخ الظواهرى شيخ الأزهر، وأخرى تعارض سلطته كحركة الشيخ ماضى أبو العزايم ثم الإخوان المسلمين فى أواخر الأربعينيات.

ولا يخفى على القارئ ما فى هذا التضارب من خمود العزم ووهن العصب، لأن كل تيار يجد نفسه مقاومًا لخصمه ومرتبطًا به فى الوقت نفسه. وتيار الوطنية الإسلامية كثيرًا ما يجد نفسه مهدر الطاقة بين تصارع الانتماءات، انتمائه إلى هدفه السياسى الوطنى الذى يباعد بينه وبين تيار إسلامى آخر ويقارب بينه وبين تيار علمانى، والتيار الإسلامى الذى يقارب بينه وبين التيار الأول ويباعد بينه وبين التيار الأخير. وحينما يجرى الوضع على هذا النحو، تكون احتمالات الخطأ أكثر من إمكانات الصواب، وتكون مواقف التردد أكثر من هذا وذلك ، وتكون إمكانات مناورات الخصوم وفاعليتها أوسع وأدهى .

الفصل الثالث

تغلغل العلمانيّة
ووجه قصور الحركة الإسلامية

(١٠)

بعد ذلك الكشف عن القطاع الطولى التاريخى، وظهور (الازدواجية) على ما سلفت الإشارة إليه، أود أن أنتقل إلى الكشف عن القطاع المستعرض الاجتماعى والفكرى، أى أنتقل إلى أسلوب فى النظر يثبت القضايا إليها فى دلالاتها، وفى تقابلها الفكرى والاجتماعى، بصرف النظر عن جريان الزمان.

وأستحسن البدء فى ذلك، ببيان ما إخال أنه يميز بين النظام السياسى الاجتماعى فى الإسلام، وبين نظم الغرب الشائعة هناك، سواء الليبرالية أو الرأسمالية أو الاشتراكية أو غير ذلك، وما أراه من وجوه التشابه والخلاف بينه وبينها. وإن حرصى على هذا البيان حرص منهجى، أساسه أنه عند عقد المقارنات، يتعين البدء بتحرير المسألة وبيان حقيقة وضعها وكيفية النظر إليها. والكاتب إذ يصنع ذلك، لا يستعصم من اللبس والإبهام فقط، ولكنه يعرض على القارئ مسلماته ومنطلقاته فى التفكير وتعريفاته ومفاهيمه، أى يعرض أدواته الفكرية والمواد التى يستخدمها فى التحليل والتقويم. فإن أصاب فبها، وإن أخطأ أمكن للقارئ أن يدرك مكمن الخطأ. وما يجعلنى أركز على هذه النقطة ، هو ظنى بأن هناك سوء فهم متبادل بين الإسلاميين والعلمانيين فيما يسمى (بوضع المسألة) أو تحرير نقاط الخلاف بين (النظام الإسلامى) وكل من النظم الوافدة من الغرب .

وكثير من المدافعين عن النظام الإسلامى، إنما ينظرون إليه بوصفه نظامًا وحيدًا، نظامًا (سابق التجهيز)، محددًا تحديدًا يمكن به تنفيذه تنفيذًا فوريا، شأنه فى ذلك شأن الرسوم والتصميمات الهندسية التى أعدت على الورق ولا يبقى إلا أن تنقل إلى أرض الواقع. وبهذا الفهم ينظر الكثير من المدافعين عن النظام الإسلامى للنظم الغربية

المطبقة فى الواقع الأوروبى الآن والمأخوذ ببعضها كليًّا أو جزئيًّا فى نظمنا السياسية والاجتماعية، ويجرون المقارنة. ومنهم بعد ذلك من يغلب وجوه التباعد بين (النظام الإسلامى) بصورته سابقة التجهيز لديه ، وبين أى من نظم الغرب، ومنهم من يغلب وجوه التشابه. وهذا النظر ذاته نلحظه لدى الداعين والمحبذين لأى من نظم الغرب من مفكرينا ، فهم غالبًا مايضعون النظام الإسلامى كما لو كان ضدًّا لكل النظم الغربية، ويستخدمون من أدوات المقارنة والتحليل بين الإسلام ونظم الغرب ما يستخدمونه من أدوات للمقارنة والتحليل لنظم الغرب بعضها مع بعض، مثل الرأسمالية والاشتراكية . . . إلخ . وعادة ما ينتهى بهم هذا المنهج إلى إنكار أن ثمة نظامًا إسلاميا، إذا كان الداعون إلى النظام الإسلامى يجحدون على نظامهم العلمانى إسلاميته.

والذى أتصوره أن عقد المقارنات لا يجوز ولا ينتج أثره إلا إذا قام بين أمور تقف على مستوى واحد فى تسلسل الأصول والفروع، أو فى تتابع العموم والخصوص، أى على مستوى واحد من التجريد والتفصيل، فلا يقارن نظر فلسفى بمذهب اجتماعى. ومن ثم، فإنه يمكن المقارنة فى العقيدة بين الإسلام والمسيحية، من حيث الإيمان بالغيب وتصور الذات الإلهية، كما يمكن المقارنة بين الديمقراطية والفاشية من حيث نظام الحكم ،وبين الرأسمالية والاشتراكية من حيث تنظيم إدارة الاقتصاد فى المجتمع. وبالأسلوب ذاته ،يمكن المقارنة بين الإسلام وموقفه من نظم الحياة وبين الموقف العلمانى من هذه النظم ، ولكن لا يستقيم منهج المقارنة بين الإسلام وموقفه من الحياة وبين أى من الرأسمالية والاشتراكية أو الديمقراطية، لا يستقيم ذلك إلا كما يستقيم فى علم الحساب جمع البرتقال والموز أو طرح الزيت من الماء.

المميز الأساسى لنظام الحياة فى الإسلام عن أى نظم السياسة والاجتماع الغربية كلها، يقوم فى أن الإسلام عقيدة إيمانية تبدأ بالإيمان بالغيب من حيث الوجود الإلهى الخالق المهيمن، وأنه تعالى هو الأول والآخر، وأنه سبحانه رب السماوات والأرض، فلا انفصال بين السماء والأرض فى ملكوت الله . كما تبدأ من حيث إن حياة الإنسان ممتدة، تشمل دنياه وأخراه، وتصل بهذا إلى حتمية الترابط بين السماء والأرض فى خلق الله، وبين الدنيا والآخرة فى حياة البشر. وهذا ما يعتبر المسلمة الأولى للإسلام عقيدة ونظامًا، أى هو عقدة البدء.

أما بالنسبة للنظم السياسية والاجتماعية الغربية، مثل الليبرالية والرأسمالية والاشتراكية، فإن لها جميعًا مسلمتهاالأولى، وعقدة البدء التى تشترك كلها فيها، وهى

أنها فى أى مجالات نظم الحكم والاقتصاد وإدارة المجتمع، إنما تقيم نظامًا دنيويًّا خالصًا، ونظامًا وضعيًّا بحتًا. وهى نظم تستند إلى فكرة عقدية أساسها انفصال الأرض عن السماء، وانفصال الحياة الدنيا عما عسى أن يكون فى الآخرة. لا يكاد يستثنى من هذا النظر إلا النظام الشيوعى الذى يقوم على فكرة عقدية أتت من الفلسفة الماركسية، أساسها إنكار السماء أصلاً، وإنكار الأخرة مطلقًا، وإبطال الغيب كلية.

إن كل عقيدة تبدأ بمسلمات، وترسخ فى عقول المؤمنين بها مجموعة من الأصول، بقطع النظر عن وجوه قيام هذه المسلمات، سواء قامت بالإقناع والتفكر، أو بالتلقين والتعليم، أو بالتربية والاعتياد، وفقًا للظروف الملابسة لقيام كل عقيدة ومنطقها، وتبعًا لوضع المؤمنين بها، أيا كان ذلك، فإنه تتتالى التصورات العامة والخاصة التى تقيم صور النظم الاجتماعية من حيث هى علاقات وأنماط علاقات وهياكل مؤسسات ووظائف وغايات. وقد يمكن أن يتولد عن البناء العقدى ذاته عدد من التصورات المتباينة للنظم الاجتماعية، وهى تختلف وتتنوع فيما بينها. ولكنها تنضم معًا فى الأساس أو الأصل العقدى الذى انبعثت عنه.

وذلك ما نراه بالنسبة للنظم السياسية والاجتماعية الغربية، سواء الليبرالية أو الاشتراكية أو غيرهما، فهى تصورات مختلفة لنظم اجتماعية يضمها معًا أصل عقدى واحد وموقف نظرى واحد، هو النظر العلمانى للحياة الذى يفصل هذه النظم عن أصل العقيدة الدينية. لذلك، فنحن لا نرى المقولة الأخيرة أو المقولة الأولى فى تبين هذه النظم وتبيان أطرها المرجعية، لا نجد ذلك مردودًا إلى العقيدة الدينية، إنما نجده يرد إلى مجموعة من المقولات التى تستند إلى (الوضع)، مثل فكرة القانون الطبيعى أو قواعد العدالة أو التضامن الاجتماعى أو الحرية الأصلية ... إلخ.

وبالنسبة للتصور الإسلامى، فإنه يمكن أن يتفرع عن أصوله العامة ومسلماته الأولى أكثر من تصور لنظام سياسى أو اجتماعى واحد، ويمكن أن يختلف بعضها عن بعض فى الفروع بتباين ظروف الزمان والمكان، أى باختلاف أوضاع الواقع أو باختلاف وجوه النظر إلى الواقع من الفئات الاجتماعية المتعددة، ولكنها كلها تظل تجمعها أصول العقيدة الإسلامية ويجمع فئاتها وشعوبها الالتزام بهذه العقيدة. ومن هذه الأصول أن يظل النظر الإيمانى الإسلامى وتصوراته العقدية ومصادر شريعة الإسلام وأحكامه، يظل كل ذلك الإطار العام للنظام الاجتماعى وأسس بنائه ووجوه النشاط فيه وأنماط علاقاته تعاملاً وسلوكا، يظل يشكل المرجعية الأساسية والمصدر الأساسى للشرعية العليا المهيمنة فى المجتمع جماعات ومؤسسات وأفرادا.

ومن هنا يظهر فى ظنى أن الخلاف الذى أشير إليه بين نظام اجتماعى يقوم على الإسلام وبين أى من نظم الغرب السياسية والاجتماعية، إنما هو خلاف فى الجذور وفى المسلمة الأولى الخاصة بالإطار المرجعى للنظام المتصل بالعقيدة الدينية.

والسؤال الآن هو: هل لهذا الخلاف أثر فى نظم الحياة وتفاصيل تحديد صورة المجتمع المنشود؟

أتصور أن وجه الاتصال وثيق، وأن الأثر كبير. فمن وجهة أولية، لا أظن أن هناك نظامًا اجتماعيًا ليس له رؤية عامة للإنسان والحياة، وليس له موقف نظرى من الكون يقوم وراءه. والنظام المعتمد على وجهة نظر علمانية، إنما تقوم من ورائه وجهة نظر مؤداها استقلال أطره الشرعية فى نظم الحياة عن العقيدة الدينية. والنظام الوضعى يقوم على تصور فلسفى (لا أدرى) من حيث الوجود الغيبى. وكلاهما يحتاج إلى نظر فلسفى، أى نظرة عامة للتاريخ وللمجتمع تصلح أساسًا لقيام الشرعية، وتسوغ هذه الشرعية. مثلما نرى فيما أشرنا إليه من قبل، بالنسبة لفكرة القانون الطبيعى ونحوها. والفلسفة الماركسية لها وجه اتصال وثيق جهير بين النظرة المادية للكون والتحليل المادى للتاريخ ونظم الحكم والاقتصاد وأسس الشرعية التى يقوم عليها كل أولئك. وهذا التكون الفلسفى يقيم علاقة انتماء بين هذه الأصول وأعضاء المجتمع.

ومن جهة ثانية، فإننا قد نجد تشابها فى التفاصيل بين نظام يقوم على أسس علمانية ووضعية، وبين نظام يقوم على أسس إسلامية، ولكن هذا التشابه يقوم فى المفردات والنثريات، ويبقى الخلاف فى الرؤية العامة الحاكمة، من حيث الأهداف العامة التى يسعى إليها المجتمع، وتصوره لفكرة المصلحة العامة، ومعنى التقدم والنهوض حسبما هو متعارف عليه. والخلاف فى هذه النواحى يرتب فروقًا فى كيفية توظيف المفردات والنثريات وترتيب علاقاتها بعضها ببعض وكيفية صياغة المعنى العام منها. وإذا كانت المدرسة والمستشفى والفندق تتفق جميعها فى عدد لا يحصى من المفردات فى التنظيم والبناء للوحدات المختلفة، فيظل وجه الخلاف قويًا وكبيرًا فى ترتيب الأولويات، وفى النوعية الخاصة التى تترابط بها الأجزاء والأساليب الخاصة التى ترسم العلاقات بين الأفراد والجماعات بإزاء الأهداف المقصود خدمتها.

أشير هنا إلى فكرة مالك بن نبى. فهو يرى أن الاقتصاد الرأسمالى يقوم على فكرة المنفعة التى يراها علاقة بين العرض والطلب، وأن الاقتصاد الماركسى يقوم على فكرة الحاجة التى يراها علاقة بين الإنتاج والاستهلاك. ويذكر أن التصور الأساسى لكلتا الفكرتين (المنفعة والحاجة) يقوم على كونهما لامتناهيتين، بينما توحى العلاقة الاجتماعية

فى تصورها الإسلامى بأن هناك حدودًا متناهية للمنفعة الحسية وللحاجة المادية أيضًا .

ومثل آخر يمكن أن يرد من مجال القانون. فالشريعة الإسلامية تقيم وثيق الأواصر بين نظام الحقوق وبين نظام القيم والأخلاق، وهدت الإنسان لإدراك الصيغة الملائمة بين واقعية الحكام والأخذ بالظاهر وبين الالتزام الأخلاقى بما له من وجه باطنى يتعلق بالنية والضمير. ولا أظن أن نظامًا قانونيًّا أمكنه أن يوفق بين هذين الطرفين بمثل الرصانة التى أجرتها الشرعية الإسلامية وفقهها. والشريعة لم تقرر حقًّا يصدر من سلوك أخلاقى فاسد قط، ولم تجز أيضًا أن تفضى النقمة إلى نعمة قط، بعكس القانون الوضعى الذى اعترف بالغصب أحيانًا مصدرًا للملك مادام جرى بحيازة ظاهرة غير متنازع فيها ،وبهدف التملك. ناهيك عما يمكن أن يكون من أثر لاختلاف النظر العقدى، عند وضع خطط التنمية، وصياغة مفاهيم التقدم، وبيان المصالح العامة ووجوهها، وبيان صور المفاسد لاجتنابها.

(١١)

أشرت فى الفقرات السابقة إلى مواطئ أقدام الفكر الوافد إلى بلادنا، وإلى (المراسى) التى هبط عند أول وفوده، وأشرت فى ذلك إلى نخب الحكم ومؤسسات الدولة ، بحسبان أن حلول الفكر الوافد فيها سبق حلوله فى غيرها من جماعات الأمة ومجالات نشاطها المتعددة. ولكن حلول الفكر الوافد فى أجهزة الإدارة العامة والدولة ، إنما هو حلول فى أعظم جهاز فى المجتمع، لأن الدولة وأجهزة الإدارة العامة هى أكبر المؤسسات وأغناها وأكثرها ناسًا وأدومها زمانا. ولقد كان أهم موقعين شغلهما الفكر الوافد فى بداية عمله هما المدارس الحديثة، وعلى رأسها الجامعة، والمحاكم والقوانين. وهذان الموقعان الكبيران هما من شئون الإدارة العامة وأجهزة الدولة، وكذلك النخب الاجتماعية التى تولت الحكم.

فى دراسة سابقة لى، كنت قد أشرت إلى ما لاحظته من تتبع تشكيل الوزارات فى مصر منذ عرفت أول مجلس للوزراء فى عام ١٨٧٨، حتى أعلنت الجمهورية فى عام ١٩٥٣ ،وهو أنه طوال هذه المدة التى تبلغ ثلاثة أرباع القرن، كانت جملة من تولى الوزارات فى مصر ٢٩٨ وزيرا. ومن هذا العدد الكبير على هذا التاريخ الممتد، لم يتول أية وزارة أزهرى أو ذو تعليم دينى إلا أربعة، هم الشيخان الأخوان مصطفى عبد الرازق وعلى عبدالرازق والشيخ محمد فرج السنهورى والشيخ أحمد حسن الباقورى رحمهم الله. وهؤلاء الأربعة لم يتولوا إلا وزارة الأوقاف، فكان انحصارهم فى هذه الوزارة أشبه بالوضع

الطائفى أو المهنى التخصصى. ولم يتول أىٌّ من هؤلاء قط وزارة من الوزارات التى لها شأن بالتشريع أو التعليم، مثل وزارتى الحقانية (العدل) والمعارف (التربية والتعليم)

وحتى وزارة الأوقاف، فقد نشأت فى مصر فى عام ١٨٧٨، وألغيت فى عام ١٨٨٤، ثم أعيدت فى عام ١٩١٢. ومن ثم كان لها من العمر فى عام١٩٥٣ نحو ٤٥ عامًا تولاها خلالها ٤٨ وزيرًا، لم يكن منهم ذو تعليم أزهرى دينى إلا هؤلاء الأربعة. وحتى هؤلاء الأربعة كان منهم الشيخان مصطفى وعلى عبدالرازق لم ترشحهما للوزارة مشيختهما، بل لعلهما توليا‌ها برغم تعليمهما الأزهرى، فقد كانا أقرب إلى جيل المؤسسات الحديثة الفكرية والاجتماعية، وتلقى الأول قسمًا من تعليمه (الدكتوراه، فى فرنسا، والثانى درس سنوات فى(إنجلترا)، وكانا هما وأسرتهما من ركائز حزب الأحرار الدستوريين، ومن قبله حزب الأمة، وكانا من تلاميذ أحمد لطفى السيد صاحب مجلة الجريدة ودعوة التحديث ذات الصبغة الغربية، وتوليا الوزارة ست سنوات ونصفا. أما الشيخ فرج السنهورى، فتولاها شهرًا واحدا. وأما الشيخ الباقورى، فتولاها عشرة أشهر، وقد امتدت وزارته بعد سنة ١٩٥٣.

أما وزارات ما بعد إعلان الجمهورية فى سنة١٩٥٣، حتى آخر تشكيل وزارى جرى فى عهد الرئيس أنور السادات فى سبتمبر سنة١٩٨١، فقد بلغ مجموع وزرائها ٢٩٢ وزيرًا ليس فيه وزير ذو تعليم دينى إلا من ولى وزارة الأوقاف فى بعض مراحلها أو وزارة الدولة لشئون الأزهر، وإن كان غلب على وزراء الأوقاف فى هذه الفترة كونهم من التعليم الدينى.

وأتصور أن أسماء وزراء هذه الفترات الممتدة تشكل عينة لابأس بها من النخبة الحاكمة، وهم من أجيال متعاقبة من قبل ثورة عرابى ومن عهد الخديو إسماعيل، وهم من تيارات سياسية ومن قوى سياسية واجتماعية جد متنوعة، من أنصار الخديو أو السلطان أو الملك، ومن أنصار الإنجليز، ومن المعارضين لهؤلاء، وأنصار الدستور والحركة الوطنية، ومن مؤيدى الحكم الفردى، ومن رجال ثورة سنة١٩١٩ ومن رجال ثورة سنة١٩٥٢، ومن المهنيين الفنيين المتخصصين فى مجالات عملهم، ومن كل القوى التى تداولت الحكم على هذا المدى الزمنى الواسع. ومع كل هذه الخلافات والتنوعات، جرى الاتفاق على إبعاد ذوى التعليم الإسلامى التقليدى، وعلى قصر وجود النخبةعلى رجال المؤسسات الحديثة فقط.

قصدت من إيضاح هذه النقطة بيان وضع مؤسسات الدولة وأجهزة الإدارة العامة

فى هذا الشأن المطروح ، لما لهذه المؤسسات والأجهزة من ثقل كبير فى الشئون العامة وفى رسم السياسات وإنفاذها .

ومن جهة أخرى لاتقل أهمية ، فإنه مع انزراع المؤسسات الحديثة على النحو السابق الإشارة إليه ، ومع تمكنها فى المجتمع وحلولها فى أهم المجالات شأنًا وأثرًا ، ومع شيوع الفكر الوافد ، ومع ما اكتسبته العلمانية من شرعية بتبنيها المطلب السياسى للحركة الوطنية بالنسبة للاستقلال ، مع كل ذلك ، قام نوع من الاستغناء عن الصياغات الإسلامية لقضايا الإصلاح والنهوض ، والاستغناء من ثم عن الالتزام بضوابط الشرعية الإسلامية فى هذا الشأن . وقام نوع من الاكتفاء بالصياغات الغربية لقضايا الإصلاح ، صياغات يجرى تبنيها والأخذ بها بصورتها المأخوذة بها ، وبهياكلها سابقة التجهيز سواء بالنسبة لتشييد المؤسسات أو لوضع الصياغات الفكرية .

ابتعدت حركة الإصلاح السياسى والاجتماعى عن النداءات الإسلامية من حيث صياغة المشروعات المختلفة لها ، سواء فى مجال السياسة وتقييد سلطات الحكم المطلق ، أو من حيث نداءات العدالة الاجتماعية ، أو من حيث وجوب إصلاح المؤسسات المختلفة ، كأجهزة الإدارة ونظم الحكم المحلى وبناء التنظيمات العسكرية والأمنية ، أو هياكل الاقتصاد كشركات أو جمعيات تعاونية أو نقابات عمالية ومهنية . وهيمن المنطق الذرائعى والنفعى فى قضايا الإصلاح ومشروعاته . وبهذا ابتعدت علوم الدنيا عن علوم الدين ، وتأكد ذلك على أساس انفصال المجالين ، وتثبتت علوم الدنيا على قاعدة فلسفية وضعية . وجاءت أهم نتائج ذلك فى علوم الإنسان فى الآداب والاقتصاد وعلوم الاجتماع والسياسة ، فضلا عن علم القانون بصياغته الوضعية ، وكون كل ذلك رصيدًا للمنهج العلمانى فكرًا وحركة أى فلسفة وممارسة .

(١٢)

صار التحدى الأساسى الذى يواجه الحركة الإسلامية يتعلق بهذه الظاهرة التاريخية . والحادث ، أن الحركات الإسلامية عند ظهورها المعاصر (أى منذ العشرينيات) ودعوتها إلى العودة للإسلام ، كان قد تم الانفصال بين الدين وعلوم الإنسان (علوم المجتمع والاقتصاد والسياسة والفلسفة) ، ولم تكن معالجة هذه الظاهرة بالمهمة السهلة ، ولم تكن تتحقق بمجرد أن نخلط أحاديثنا فى شئون السياسة والاقتصاد والمجتمع بنصوص القرآن والحديث وبصياغات الفقهاء والمفكرين ، إنما كانت تحتاج إلى أن تصل الأصول العقدية بفروع علوم الإنسان على النحو الذى نراه عند ابن خلدون ، عندما يكتب فى

علم الاجتماع، ونراه فى كتابات المؤرخين المسلمين، بمعنى أن نرى الواقع المعيشى بنظر إسلامى يربط الموقف العقدى العقلانى بمنهج رؤية الواقع، واستخراج الدلالات العلمية لهذا الصنيع .

هذا الوصل بين علوم الدين وعلوم الإنسان يستوجب التسلح بمناهجه العلمية المعينة على رؤية الواقع والتفاعل معه تفاعلاً علميًّا بالاستقراء والاستنباط واستخراج الدلالات وكشف قوانين الحركات الاجتماعية. وهذا يحتاج لبعث حركة بحث علمى فى جوانب الحياة الاجتماعية تنظر فى واقع الجماعة الإسلامية ووجوه نشاطها الاجتماعى والفكرى والوجدانى بأسلوب واقعى وتجريبى، وبهذا يتحقق الفهم الأصوب لواقع المجتمعات الإسلامية وحركتها، ولم يكن كل ذلك سهلاً. كان يحتاج فقط فى ظنى إلى جيل على الأقل بعد جيل الدعوة الأولى، جيل يتربى على تعلم مناهج البحث العلمى من منظور إسلامى فى التخصصات المختلفة.

وأستطيع أن أوضح أن الحركات الإسلامية فى ظهورها المعاصر (أى منذ العشرينيات) ركزت علمها ودعوتها فى مجالات أربعة، **أولا** : الدعوة للعودة إلى الإسلام، وهى كما سبقت الإشارة، تعنى استعادة ما كان للإسلام من حاكمية وهيمنة على الشرعية الاجتماعية والسياسية. **وثانيها**: الدعوة للاستقلال الوطنى والعمل على الإعداد والتجييش للشباب، للمساهمة فى تحرير بلادهم من الاستعمار الأوروبى. **وثالثها**: تركيز الدعوة فى وجوهها الاجتماعية، على أن ينطبق سلوك الأفراد والجماعات على وفق أوامر الإسلام ونواهيه، أى صون السلوك والأخلاق الإسلامية بالنسبة للفرد والمجتمع، وذلك فى مواجهة مظاهر الحياة الأوروبية التى شاعت وذاعت فى ذلك الوقت. **ورابعها** : الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وإعمال النظر الاجتهادى الشرعى فى تقرير الأحكام.

كانت هذه هى مجالات التركيز الأربعة الرئيسة فى نشاط الحركة الإسلامية منذ العشرينيات. الأول فى المجال الفكرى، والثانى فى المجال السياسى، والثالث والرابع فى المجال الاجتماعى. أما وجوه النشاط الأخرى، فلم تحظ بما تستحق من اهتمام، ولعل وسائل الحركة الإسلامية لم تكن تعين على ذلك فى البدايات، على ماسبقت الإشارة، فلم نجد جهودًا كافية فى مجالات عديدة ذات أهمية وخطورة، وهى :

أولا: فى مجال الديمقراطية : لم يحظ هذا المجال فى البداية بكبير اهتمام ، كانت أهم مسألتين أثيرتا بشأنه هما الأوضاع الدستورية وتعدد الأحزاب. وتعدد الأحزاب لم يكن مقبولاً فى البداية، ولكن هذا الازورار عنه حسبما يفهم من كتابات الشيخ حسن البنا لم

يكن يصدر عن استجابة للنهى الشرعى، ولكنه كان يصدر عن رؤية للواقع مفادها أن الحركة الحزبية لم يصلح بها المجتمع، ولم تحقق ما كان منشودًا له من استقلال ونهوض، وهى فرقت الكلمة وأقامت بأس الناس بين بعضهم البعض. وكان هذا النظر لم يجد مؤيدين كثرا من جمهرة المفكرين والساسة من شباب الثلاثينيات، سواء كانوا إسلاميين أو علمانيين. وقد تعدل ذلك الموقف من تعدد الأحزاب فى السبعينيات بعد التجارب التاريخية والسياسية التى أضيفت.

أما عن الوضع الدستورى، فلم يوجد فى هذه المسألة رصيد فقهى قديم كاف، ولم يمكن المخزون القديم من الاستخراج السريع، لأحكام تصلح أساسا لبناء مؤسسات الحكم المأمولة. وأتت الاجتهادات الفردية فى هذا المجال، إما أنها تحمل تقريرات صائبة واضحة الذكاء حول إسباغ الشرعية على القيم الدستورية الحديثة، مثل النظم البرلمانية وتوزيع سلطات الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية، كما نشاهد فى رسائل الشيخ حسن البنا، ودراسات الشيخ عبد الوهاب خلاف، وإما أنها تحمل موقفًا جامدًا لم يتقدم بالفكر الإسلامى فى هذا المجال إلى ما يفيد فى بناء مؤسسات الحكم الحاضرة، وإنما اكتفى بالحوار حول مدى إلزام الشورى أو التوجس من أن تكون الديمقراطية بابًا تلج منه العلمانية.

وعلى كلا الحالين، وسواء بالنسبة للأوضاع الدستورية أو تعدد الاحزاب، لم نجد إثراء فكريًّا إسلاميًّا لمفهوم الديمقراطية يميز الموقف الإسلامى ويباهى به. ولم يكن هذا المطلب متضمنًا فى بؤرة اهتمام الدعوة الإسلامية وحركاتها، إنما يشغل ـ إن شغل ـ مجالا على هامش اهتماماتها الرئيسة.

ثانيا: فى مجال الاقتصاد: كان الاهتمام فى الأساس بالفروض والمحرمات، أى بإيجاب الزكاة وتحريم الربا. وهذا وضع سائغ، فحيث تكون الفروض غير مأمور بها، وحين تكون المحرمات مأذونًا بها، فقد لزمت الدعوة للصواب فى هذين الأمرين باعتبار ما لهما من أولوية. ولكن الاكتفاء بهذين الوجهين ترك الساحة كلها للفكر العلمانى فى مجال الاقتصاد، حتى استبدت العلمانية بالفكر الاقتصادى، وصارت مسلماتها فيه ذات قيمةمطلقة وكأنها عنوان الحقيقة، وحتى صارت دعواها المذهبية كما لو كانت قوانين العلم فى هذا المجال، سواء دعاوى الرأسمالية أو الاشتراكية.

وقد تطور العمل الإسلامى فى هذا المجال، وأهم تقدم حدث كان يتعلق بالجانب المؤسسى. وعرفت السبعينيات نشأة البنوك الإسلامية وشركات توظيف الأموال، بحسبانها مؤسسات مالية يمكن أن تحل محل البنوك الربوية. كما عرفت مؤسسات جمع

الزكاة على مستوى عالمى. ولا شك فى أهمية هذا النشاط لأن النظام الربوى نظام مؤسسى، ومقاومة الربا لن تكون فقط بتكرار القول بتحريمه، إنما تكون بتكوين نظام مؤسسى بديل عنه ليحل محله ويقاومه، وفضلا عن ذلك فإن أية فكرة تحتاج لاستقرارها وذيوعها وبقائها إلى أن تقوم عليها مؤسسة، وإلا آلت إلى الخفوت والتناثر كقطعة خبز فى طريق نبعدها عن مواطئ الأقدام ونمضى دون أن نفكر فى تناولها.

ولكن كل هذا النشاط انحصر فى جانبى الزكاة المفروضة والربا المحرم، دون أن يتطرق إلى ما بينهما على اتساع تلك المساحة البينية التى تتعلق بالسياسات الاقتصادية وتحقيق مصالح الإسلام وجماعة المسلمين فى إطار الأوضاع التاريخية الملموسة، وفى ظروف النظام العالمى القائم، وفى ظل ما يملك المسلمون وما يفتقرون إليه من عناصر تحقق النهوض المستقل، فظل موضوع التنمية من مجالات المذاهب الاقتصادية العلمانية، وبقى الفكر الإسلامى فى هذا الموضوع مأمومًا بتلك النظريات(*).

ثالثا: فى مجال المؤسسات الاجتماعية: لم تحظ المؤسسات الاجتماعية التقليدية بالاهتمام العلمى والفقهى الكافى للعمل على استبقاء ما يفيد استبقاؤه لصالح استمرار الشرعية الإسلامية وتوطيد أركان النظام الإسلامى. فنظام الوقف مثلا، تكاثرت عليه الألسنة والأقلام والقلوب ثم ألغى، وقد كان نظامًا حريًا بأن يصلح لا بأن يلغى. وكان الدفاع عنه لا يأتى من محض البيان الفقهى له، ولكن كان يتطلب بذل الجهود لمعرفة كيفية إصلاحه من النواحى الإدارية والفقهية والاجتماعية، مما كان كفيلاً بأن ينشئ رأيًا عامًّا مؤيدا للإصلاح لا للإلغاء. ومثال ذلك نظام الأسرة المعروف أهميته من بين مؤسسات المجتمع الإسلامى. إن الفهم الاجتماعى لدور مثل هذه المؤسسات يقتضى إدراك عناصر الدعم أو الإضعاف لها من الوجهة الاجتماعية. ولا يكفى فى هذا الشأن بيان الأحكام الشرعية التى تنظمها، ولا يكفى الوعظ بأهميتها، إنما يتعين أن نتفهم تأثيرهاوتأثرها بعوامل الإنتاج مثلا وأوضاع السكن والمعيشة، واقتراح الأوضاع التى تدعمها أو تضعفها عند الانتقال من الريف إلى المدينة مثلا (إن سد الذرائع أو فتحها لا يتعلق فى ظنى بتكاليف فردية فقط، ولكنه منهج يقوم فى مجال علوم الاجتماع بمهام اجتماعية جديدة). وإن غياب هذا الفهم الاجتماعى لعمل المؤسسات

(*) أود أن أشير هنا إلى فارق مهم بين القوانين العلمية فى مجال علم الاجتماع، وبين المذاهب التى تنشأ فى هذا المجال. وما أشير إليه هنا، هو المذاهب الاقتصادية التى يمكن أن نأخذ منها أو أن نترك، أو نعدلها وفقًا لما نراه الأصلح، ولا أقصد فيها نأخذ ونطرح قوانين الاقتصاد. وقانون مثل قانون العرض والطلب لانملك أن نطرحه، إنما نحن نفهمه وندرك أثره ونكيف سياستنا بمراعاة أثره.

الاجتماعية التقليدية التى يحض عليها الإسلام، شرعية أو حضارية، قد ترك المجال للمذاهب العلمانية تنشط فيه وحدها تقريبًا، وكان الإسلاميون دائما يفاجئون بأن مؤسسة اجتماعية مما أشرت له قد ذبلت أو تفسخت، ويفاجئون بأنها قد تخطاها الواقع، ويصعب كثيرًا إنكار ما جرى من تباين بين أوضاع الواقع وبينها، ولا يفسر ذلك إلا أن الفكر الإسلامى الاجتماعى لم يفهم الواقع الاجتماعى جيدًا ،ولم يستطع التحكم فى حركته أو التأثير فيها أو على الأقل توقع التحرك الاجتماعى فى اتجاه دون اتجاه.

وهناك أيضًا قصور فى فهم الواقع الاجتماعى للفئات والجماعات المختلفة التى تضمها الأمة بما يؤثر فى حركة المجتمع بعامة ويسهل إفشال مشروعات النهوض الإسلامية المستقلة أو يعيقها. والدعوة ليست وعظًا وتوجيهًا فكريًّا فقط، ولكنها إحاطة اجتماعية للإنسان بالتعليم والطب والتدريب المهنى والخدمات وبدراسة البيئة وأوضاع الناس وظروف معيشتهم ومدى استجابتهم لأنواع التأثيرات المختلفة. وكل ذلك يحتاج لعلم. وإن القصور فى هذا المجال يمكن النظر العلمانى من صياغة الواقع وفق رأيه.

رابعًا: **فى مجال السياسة الدولية** : نلحظ قصورًا واضحًا فى إدراك أوضاع السياسات الإسلامية، وفى النظر إلى السياسات الدولية من وجهة صالح الجماعة الإسلامية على مستوى العالم وأوضاع الشعوب الإسلامية، سواء فى البلاد ذات الأغلبيات الإسلامية، أو فى البلاد التى يشكل الإسلام فيها قوة عقدية تتعادل مع معتنقى العقائد الأخرى، أو فى بلاد الأقليات الإسلامية وقصورًا فى رسم خريطة التحالفات الممكنة فى كل من المراحل التاريخية المعيشة فى ظروف دول مخاصمة طامعة مستعمرة، ولكنها من الدول التى تعتنق أديانًا سماوية، ودول لا تعتنق الديانات السماوية، ولكنها ليست من ذات السياسات الطامعة المستعمرة فى الظروف التاريخية المعيشة، مثل دول الشرق الأقصى وأثر ذلك فى تقعيد الأسس الفقهية لأوضاع السياسة الإسلامية الدولية. وهناك قصور فى دراستنا للغرب بحركة مقابلة لحركة الاستشراق فيه، لنتبين واقع الغرب تاريخا وحضارة ونظمًا اجتماعية وسياسات ومذاهب من منظورنا الإسلامى وصالح الإسلام والمسلمين. والقصور فى هذا المجال كله يترك مجالاً واسعًا لحركية النظر العلمانى فى شأن السياسة الدولية فى جماعة المسلمين.

وخلاصة هذه النقطة، أن الإنسان فى شعوبنا الإسلامية والعربية صار مقسومًا إلى قسمين فى وعيه بحاضره وبتاريخه المعاصر. ونحن عندما نقصر النظر الإسلامى على

مجال الدعوة إلى سيادة الشرعية الإسلامية، وتطبيق الشريعة الإسلامية، والتحقق من إسلامية سلوك الفرد، عندما نقصر النظر والتحدى الإسلامى على ذلك، دون النظر العلمى فى شئون المجتمع فى الوجوه السابق ذكرها، نكون ممن يؤكدون تلك القسمة فى وعى الناس، ويؤكدون أن الإسلام دين ونظام حياة، ونكتفى فى تأكيد ذلك بما أمرنا به الشرع الحنيف فى القرآن والسنة ،دون أن نمارس وصل فقه الشريعة بعلوم المجتمع، نكون ممن يعمقون التناقض فى نفس الفرد بين نظام الفروض والمحرمات وأساسه الدينى، وبين الممارسة الواقعية التى تتجاذبها حركة المجتمع والتى تخضع فى توجهيها للنظر العلمانى الوضعى.

هذا على وجه التقريب وضع الفريقين الإسلامى والعلمانى. وأنتقل الآن إلى عرض يتعلق بمناخ الحوار ومجالاته فى السنوات العشر الماضية، وهى الفترة التى نعيشها الآن، ونشارك فى صياغتها المستقبلة، وفى صنع العلاقات المتبادلة السائدة فيها.

الفصل الرابع

الحُرُوبُ الفِكريّة

(١٣)

منذ البداية، أقول : إن هذه الفترة لم تعرف الحوار بقدر ماعرفت الصراع الفكرى. ولإيضاح هذا الفرق ،يمكن أن أستعير من ألفاظ السياسة لفظى: (التسوية) و(الحرب)، لبيان الأسلوبين الغالبين على أوضاع الجدل الفكرى القائم فى هذه الفترة. فالحوار الذى يتخذ أسلوب (التسوية الفكرية)، غايته التوفيق بين وسيلتين تستهدفان غاية واحدة، أو التوفيق بين مصلحتين يمكن الجمع بينهما، واستبقاء الجوهرى من كل منهما، أو استبقاء الأكثر من كل منهما. فهى مبادلة للرأى، بغية الوصول إلى تسوية واتفاق ، وبغية الجمع بين الطرفين. وهذا الهدف يقتضى استطلاعًا دائمًا لوجهات النظر المتعارضة، وأن يعايش كل جانب الهموم الفكرية للجانب الآخر، وأن يتفهم شواغله، ويعمل على إدراك المنطق الداخلى للرأى المخالف، وأن يتعرف على التوظيفات الفعلية لهذا الرأى فى الظروف الواقعية الملموسة. وهذا يقتضى من الأطراف المعنية العمل على جرد المحتويات التطبيقية لكل فكرة ونظرية، وبيان المفاد الواقعى لكل فكرة مجردة، أو تحليل كل فكرة إلى عناصرها التطبيقية، ثم مقارنة ما لدى كل طرف متحاور فى هذا الشأن.

بهذا الأسلوب، تظهر نواحى التطابق، وجوانب التوافق والتقارب، كما تتبدى وجوه التنافى ومجالات التعارض، وتتبين المساحة الوسطية التى يجيز كل من الأطراف المتحاورة لغيره أن يختلف معه فيها دون شطط. وكل ذلك يكشف عن القدرة الفكرية لكل طرف فى أن يستوعب عناصر من فكر الطرف الآخر يراها مثرية لفكره هو، ونافعة فى تغذية موقفه، وأن يتخلل هذه العناصر، ويجدلها فى نسيجه. وإن الطرف القادر على امتصاص ما لدى غيره من زاد فكرى، هو الطرف الذى يترجح أن تكون له الغلبة ، وأن يكون هو الوارث.

وفى بداية الفترة الزمنية التى تدور حول أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات، كان الرجاء قويًا أن يجرى الحوار على هذا المنوال، وكانت أوضاع البيئة الفكرية والثقافية والسياسية تساعد على انتعاش هذا الرجاء.

ولكن حدث فى الأعوام التالية، ربما من عام١٩٨٤، أن تحول أسلوب الحوار بين الأطراف المعنية إلى ما يمكن تسميته (الحرب الفكرية) . ونحن لا نتتبع أحداث هذه الفترة ، ولكنها فيما نعلم جميعًا هى فترة تحولات سياسية كبيرة، جرت فى المنطقة بعد انكسار ثورة ٢٣ يوليو، وهى فترة (كامب ديفيد) فى السياسات المصرية العربية. وهى، من جانب آخر، فترة تبلور المعارضة السياسية فى تيارات شعبية ،وفيها ظهور المعارضة السياسية الإسلامية فى العديد من التنظيمات والتوجهات الفكرية. وهى الفترة التى بدأت التيارات المختلفة تتعرف فيها بعضها على بعض، لتتحدد نواحى الاتفاق والتقارب ووجوه الاختلاف والتباعد. وهى الفترة التى بدأت السلطات فيها تستشعر الخطورة من تقارب تيارات المعارضة السياسية، على الصعيدين العربى والإسلامى العامين، والخطورة من جو التفاهم العام الذى كان قد بدأ يتبلور ويسود فى مواجهة سياسات (كامب ديفيد) .

فى ظل هذه الأوضاع ،تفجرت الحرب العراقية الإيرانية، واستمرت ،وتطاول مداها الزمنى بدم يسيل على الجانبين ، تغوص فيه وتختفى محاولات التقارب والتلاقى بين جامعتى الإسلام والعروبة. وفى كل هذه الأوضاع، تعمقت الحرب الطائفية فى لبنان، ليعلو غبارها المتناثر فى العيون ،فلا يبين عدو من صديق. ثم فى ظلها أيضًا اصطنعت المعارك الفكرية والسياسية الداخلية ضد الشريعة الإسلامية، واتخذ هذا الهجوم مجالاً له فى مسألة (الحدود الشرعية)، و(حقوق المرأة)، ثم ارتقى بها إلى قضيتى (الربا)ـ و(حقوق غير المسلمين)، و(حرب الخليج) كانت تضرب فيها تضرب التقارب الإسلامى العروبى، وقضايا الحدود والمرأة كانت تثار بطريقة تباعد بين التيارات الإسلامية والتيارات الوطنية الأخرى .

يمكن هنا أن نتذكر كلمة، ماوتسى تونج زعيم الصين عن التناقضات الثانوية التى يساء التعامل معها، فتصير تناقضات أساسية. وقد حدث ذلك فعلاً فى القضايا التى نشير إليها هنا. وإذا حاولنا العودة إلى رؤيتنا فى عام ١٩٧٨، فهل يمكننا أن نسيغ ما نشعر به الآن ونراه طبيعيًا وعاديا؟ هل يمكننا أن نسيغ أن الفيصل بيننا هو الموقف من حرب الخليج ،وليس الموقف من حرب السويس؟ هل نسيغ أن قضية فرعية فى قانون الأحوال الشخصية لا تمس من قريب وضع المرأة تتقدم لتصير مجال الطعن على الشريعة

الإسلامية، وتحظى بكل ما حدث من ضجيج وحدة؟ على أننى لا أظن أن السبب يعود إلى محض الخطأ أو سوء التعامل، وهو قد يعود إلى تخطيط مسبق للإيقاع بين التيارات الوطنية بعضها البعض، ولكن تبقى مسئوليتنا بقدر استجابتنا لهذه الوقيعة.

بهذا صار الجدل يجرى على أسلوب (الحرب الفكرية) . ومن مظاهر ذلك ولوزامه، غلق الحدود الفكرية بين الأطراف المتصارعة، ومنع تسرب أفكار كل طرف إلى الطرف الآخر. ويجرى ذلك باتخاذ موقف المدافعة الفكرية والتعصب عن آراء الآخرين ورفض تمثلها واستيعابها. إن من عالج مهنة المحاماة يستطيع أن يدرك خصائص هذا الموقف الفكرى، حيث يكون الواجب أن أدفع رأى الغير لا أن أتمثله، وحيث يتعين أن أبذل الجهد لتكوين أجسام فكرية مضادة للرأى الآخر. وإن من خصائص هذا الموقف الفكرى المحارب، أن يمتنع على كل طرف تمثل المنطق الذاتى للطرف الآخر، وهمومه الفكرية، والزاوية التى يرى منها الواقع، كما يمتنع عليه محاولة تفهم السياق الداخلى لأفكار الطرف الآخر وآرائه.

هنا ينصرف الجهد، لا إلى البحث عن مجالات الالتقاء أو التقارب، ولكن إلى التفتيش عن وجوه الخلاف، والتركيز على هذه الوجوه بحسبانها (الحدود الفاصلة) . وثمة حرص، لا على الاعتراف بنواحى القوة لدى الطرف الآخر، ولكن على التنقيب عن نقاط الضعف والعمل على توسيعها، والنفاذ منها ،والتشنيع على الخصم بها. وثمة بحث عن أمراض الطرف الآخر، لا لمداواتها، ولكن للطعن عليه بها ،ومحاولة اغتياله منها. وثمة حرص على تضخيم الذات، وتضعيف ما بيد الغير. وبهذا ينشأ تلازم عكسى بين ما ينفع الطرفين وما يضر بهما؛ وضعف الواحد قوة للآخر على وجه التلازم والحتم، وبهذا تتنافى القوى وتتهافت.

لذلك، فإن الجدل هنا ينتقل من ساسة الأفكار إلى حراس الحدود الفكرية، وينشط رجال الأمن الفكرى، يجوسون خلال الديار، مفتشين عن كل من يتعاطف مع الطرف الآخر، فيقصونه، دعماً وتأكيدًا للمفاصلة الفكرية والقطيعة بين الأطراف المتصارعة، وحذر أن يقوم بين أى فريقين من يتعاون مع الفريق الآخر، أو يكون له فيه رأى يخالف ما تفرضه الحرب من أحكام.

هذه المفاصلة تفرض على كل فريق أن يسحب (الجنسية الفكرية) عن المتفاوضين مع الطرف الآخر، ويخرجهم من حظيرته. ويجرى ذلك بطريقة التأكيد على وجوه الخلاف، وتضخم وجوه الخلاف مع هؤلاء. ومن هنا، تسقط الحلقات الوسطية، وتحاصر مجالات التداخل التى كان يمكن أن تقوم بدور فى التقريب بين الأطراف

المعنية، ومن ثم تزداد المجافاة ،ويعمقها الشك وسوء التأويل. ومن ثم، تتخذ التمييزات الفكرية وضعًا متنافيًا بعضها لبعض على الجانبين.

أما ما لم ينمح من الحلقات الوسيطة بين الأطراف المتحاربة، فتتغير وظيفته، فلا تعود مجالا للتقارب والتفاهم وتبادل الرؤى، ولكن تتخذ منها الأطراف المتصارعة مجالاً للتجسس الفكرى على الطرف الآخر، كما تستغل الأراضى المحايدة فى الحروب. وتنشط مراصد استطلاع التوجهات الفكرية للأطراف المعنية، يجرى هذا الاستطلاع لفهم التحصنات الفكرية للطرف الآخر، وما يعده من أسلحة واستحكامات جديدة، ويجرى اكتشاف كل ذلك ليضرب فى المهد قبل أن يشب وينمو ويتكامل ، أو قبل أن يشيع بين الناس، كما يجرى هذا الاستطلاع فى إعداد الأسلحة الواقية والأمصال المضادة، أو لدراسة كيف يمكن إفساد الأفكار الجديدة المضادة أو حرفها عن مسارها. وهذا ما تضيفه مراكز البحوث والدراسات.

لقد بلغ من حدة المعركة القائمة الآن، أن خصوم الماركسية من العلمانيين المعادين للحركة الإسلامية، صاروا لا يمانعون فى استخدام الفروض الماركسية النظرية وتطبيقاتها كسلاح ضد الفكرية الإسلامية، وذلك من باب استخدام الضرر الأهون لدفع الضرر الأكبر، ومن باب الاستعانة بالضعيف لضرب القوى ، واستخدام السموم بالجرعات الكافية لمحاصرة نمو الخصم.

وبلغ من حدة هذه المعركة، أن صارت هى المعركة الحاكمة لغيرها، ترهن لها كل الموارد وتحشد لها كل الطاقات. ومن هنا، برزت قضية (مسكن المرأة) مقدمة على قضية شعب أفغانستان، وصار تصنيف القوة السياسية لا يجرى على أساس الموقف السياسى الاجتماعى من القضايا الوطنية الشعبية ذات الإلحاح، ولكن يجرى على أساس الموقف الفكرى المجرد من قضية (الإسلام والعلمانية) .

(١٤)

وقد لا يتسع المجال للتفصيل الكثير فى بيان أدوات الصراع التى تفرضها الخصومة الفكرية على المتحاربين، ولكنها على العموم تستخدم كل ما يعطى الانطباع بالقوة فى الجانب المؤيد ،وبالضعف فى الجانب المخاصم، وكل ما يجمع النفس ويشتت الخصم. ولذلك فتقرير واقعة، قد لايكون نزولاً على الوجود الموضوعى لها، ولكن يصير إيجادًا لمعدوم. وإنكار واقعة لا يرد فقط بسبب عدمها، ولكن بقصد إعدامها.

ونحن هنا نتحدث ونتعارك فى مجال أفكار، والأفكار كيانات معنوية غير ملموسة بالحس المباشر. ولذلك، فإن إنكار الواقع أو إيجاد المعدوم أمر ليس شاذا ولا نادرا، إنما هو يجرى بالتأويل والتشكيل وإعادة البناء الفكرى للأحداث والأوضاع.

فمن يريد أن يؤكد على مصرية مصر، وينفى عروبتها وإسلاميتها، ما عليه إلا أن يجمع وقائع التاريخ التى حدثت فى مصر، ويلم بكل ما قيل عن مصر، ويقيم منه بناء منفصلاً عن غيره من الأحداث المحيطة، ومع قليل من البتر والإضافة، وكثير من التأويل، تبدو الصورة مقبولة. والتأويل يرد بالطريقة الآتية: إذا كانت العاصمة فى مصر، والدولة ممتدة خارج حدودها المعروفة اليوم، سمى هذا الامتداد (فتوحات مصرية)، وإذا كانت العاصمة خارج مصر لدولة تشمل مصر، سميت مصر محتلة أو مغزوة. ثم لا نلقى بالا للفيصل الأساسى فى الموضوع، وهو كيف كان المصريون ينظرون إلى أنفسهم فى تلك الفترات؟ وهل كانوا يعتبرون أنفسهم منتمين لجماعة سياسية قاصرة عليهم؟ أم أنهم منظمون فى جماعة أوسع برضاهم، وهى جامعة الإسلام؟

على أى حال، فإن مطالعة جوانب الحوار خلال السنوات الأخيرة، تمكن من استخلاص عدد من المسائل والأساليب التى جرى بها القتال الفكرى. ويمكن أن نقدم فى ذلك عددًا من الأمثلة:

أولا: من الأساليب المتبعة تحويل الفكرة المجردة إلى فكرة مشخصة، أى ربط الفكرة المجردة بمؤسسة معينة، أو بفرد معين، أو بحادث تاريخى أو سياسى معين. ثم تضرب الفكرة فى مقاتل ما شخصت به . . . هنا لا يقوم حوار أو جدال من حيث هو أخذ ورد، ولكن يقوم نوع من القولبة للفكرة فى كائن ملموس، كما لو أنها مارد يزم فى القمقم وينهال الضارب على القمقم بكل ما يملك أن يوجهه إليه من مطاعن، وما يمكن أن يكشف عنه فيه من عثرات وسلبيات وفشل.

إن الفكرة المشخصة دائما أيسر فى الطعن عليها، وأنت لا تصنع هنا أكثر من أن تقرنها بمؤسسة طبقتها أو أخذت بها، أو بشخص دعا إليها فى ظرف ما، وتقيم الربط بطريق التكرار الذى لا يمل، حتى يقوم الترادف النفسى بين الفكرة ومشخصيها، وحتى يبدو كما لو أن ثمة صلة غير منفكة بينهما. وما إن يحدث هذا الترابط، حتى يكون لك نجاح أكبر ضد هذه الفكرة، نجاح فى مجالات ثلاث:

١ ـ تكون حملتها (وهى فكرة مجردة) كل أوزار مؤسسة معينة، أو كل نواقص فرد معين، وأسقطت عليها من هذه المثالب ما لا يمت بصلة إلى الفكرة ذاتها.

٢ ـ تكون بالقليل قد جردتها من مثاليتها، وأفسدت عليها قوة جذبها المثالية.

٣ ـ تكون بالأقل قد نسبتها إلى ظرف تاريخى زمانى أو مكانى، أو نسبتها إلى وضع حادث قد لا يتكرر، أى تكون قد أفسدت على الفكرة قدرتها على توليد النموذج القابل للتكرار.

وهذا يعفيك من مناقشة الفكرة، والتعرض لمحاذير ذلك، إن كان ثمة محاذير يريد المحاور أن يتفاداها. ويكثر ذلك فى مناقشة الأفكار ذات الصلة بالدين، لما فى هذا الأمر من محاذير لا تخفى. ثم إن قولبة الفكرة فى كائن مشخص، يتيح لك أن تتعامل معها عن بعد، أى أن تعزلها عن مجالات التأثير عليك وأنت تتعامل معها، ويضمن لك ألا يتسرب إليك من موادها وعناصرها شىء، كما يمكن أن يتسرب إليك إذا تناولتها أخذًا وعطاء. كما أنها طريقة تعصمك من إشعاعات الفكرة التى تحاربها، ومن قابليتك على تشربها بوصفها فكرة.

ويكثر استخدام هذا الأسلوب فى قضايا السياسة والفكر السياسى، عندما تتميع الفروق بين الفكرة السياسية، وبين المؤسسة السياسية نظامًا كانت أو زعيمًا، أو عندما تجسد فى تجربة تاريخية فى نشاط ملموس. وأحيانا نضبط الكاتب وهو يفعل هذه الفعلة بطريق المخالسة. فيتكلم مثلا عن الشريعة الإسلامية، ثم ينتقل فى الجملة الثانية لقوانين جعفر النميرى فى السودان، ثم ينصرف بجهده كله للحديث عن نميرى وسنوات حكمه الأخيرة. وينشئ قناة صناعية يتدفق منها السخط على نميرى إلى الشريعة الإسلامية.

وعلينا أيًا كانت مشاربنا الفكرية، أن نحذر هذا الأسلوب، وأن ننتبه إلى عمله فنيًا كيف نستخدمه، وكيف يستخدمه الغير معنا. وذلك إذا كنا نريد أن نقيم تسويات فكرية، وليست حربا فكرية. أقول إن هذا الأسلوب يستخدم ضد فكرة الجامعة الإسلامية بتشخيصها فى (الدولة العثمانية) ، واستخدم ضد الشريعة الإسلامية بتشخيصها فى (تجربة نميرى)، واستخدم ضد العروبة بتشخيصها فى جمال عبدالناصر، واستخدم ضد الاشتراكية بتشخيصها بالتجربة (السوفييتية) .

ومن أخطر صور التشخيص بطبيعة الحال، وأكثرها ذيوعًا وأشدها فتكًا، استخدام الفنون والآداب فى طعن الأفكار. وشدة الفتك ترد هنا، لأن التشخيص لا يجرى بين فكرة وبين مؤسسة قائمة أو رجل موجود، ولكنها ترد بين فكرة ورجل مصنوع مختلق، يسويه المؤلف حسبما ترضى نفسه وتهوى، أى حسب مجموعة الاقتناعات والقيم والأصول التى تحكم نظرته ومنهج تفكيره وسلوكه. ولعلنا نذكر ماذا صنعت السينما والمسرح فى الثلاثينيات والأربعينيات، ماذا صنعت لتشويه صورة ابن البلد وصورة

الشيخ المعمم الأزهرى ، وتجميل صورة الأفندى المطربش الذى تربى فى المدارس الحديثة . الأول عادة فظ وشهوانى ومتمرد، والثانى عادة فاهم ودود تكتمل فيه السجايا الحميدة .

وفى هذا المجال، يرد الجهد الإعلامى باعتباره من أسلحة الدمار الشامل، بما يقيمه من روابط لتشخيص ما يرى من الأفكار.

(١٥)

ثانيا : ومن تلك الأساليب المتبعة أيضًا، تحريف الفكرة، أى تعديل الرأى المضاد لنقده، فلا يؤخذ القول كما هو ، إنما يجرى تعديل هيئته وصورته، أو أنه يزحزح عن موضعه ، فيقرب ليصير فى مرامى القذائف الفكرية للناقد، وليكون فى نقطة التصويب التى تقدر عليها أسلحة الناقد من الموقف الذى يتخذه . وللإنصاف ، فإن الناقد يصنع هذه الزحزحة أحيانًا بحسن نية. إن تفكيره يقوم على تصنيفات وضوابط تحددها اقتناعاته وقيمه وأصوله الفكرية. وإن اقتناعاته تكون له مع الوقت خارطة فكرية وتكون له منظورًا للأشياء من وجهة معينة. وأنت عندما تعرض فكرتك عليه، ولا تتقيد بتصنيفاته وخرائطه ومنظوره، فهو بطريقة تلقائية يحرك فكرتك، ويعدل من هيئتها حتى يشعر هو أنها مستقرة لديه على وضع محدد، يفعل ذلك فى نظر نفسه، لكى (يفهم). ولكنه عندما يصنع ذلك ، تكون فكرتك قد تغيرت على يده، فلا تصبح هى نفسها التى قدمتها أنت. وهنا يسهل عليه إعمال أدواته الفكرية والمنهجية فيها، ويستدعى لها من أسلحته النمطية. بمعنى أنه يجنح لتنميط أفكارك ، حتى تصلح لها أنماط ردوده سابقة التجهيز.

هناك أدوات كثيرة تستخدم فى إعمال هذا الأسلوب، بعضها فج، وبعضها مستو ومصقول. ومن الفج، نزع القول من سياقه، ووضعه فى سياق آخر، وكذلك استخدام التفسير والتأويل فى تكوين المعانى، واستحداث ظلال لها وإيماءات لم تكن تحملها أصلا. ومن الفج أيضًا، تسليط الضوء على عناصر أو أجزاء الفكرة دون غيرها، فتبدو فى صورة أخرى. فإذا كانت فكرتك أن تضيف عنصرًا إلى عناصر، عولجت إضافتك على أنك لا تضيف، وإنما تستبدل المضاف بالمضاف إليه ولا تجمعه عليه. فإضافتك لعنصر تصور لدى ناقدك أنك تنكر العناصر الأخرى المعترف بها. ومن ذلك، أنك

تركز على عنصر معين بحسبانه الأهم من طرف معين، فيحور كلامك بحسبانك تنكر العناصر الأخرى جملة.

وهذه الطريقة فعالة جدًّا فى إقرار المفاصلة بين المتحاورين، لأن الأمر يصير إما كذا وإما كذا. إنه يصير إبدالاً وإحلالاً وإنكارًا، من كل ما لدى الطرف الآخر، أو هكذا يصور. وهكذا تضيع إمكانية التجميع وتتشتت الكرة، ويتوزع دمها بين المحاربين.

هذه الأدوات معروفة جميعها فيما إخال، وليس من المفكرين إلا وصادفها فى حوار حدث، أو معركة فكرية أثيرت، وليس منهم إلا وقد عانى منها ولو مرة، وقد لا نحتاج منها لأمثلة.

على أن ثمة نقاطا أخرى تبدو لى ذات خفاء نسبى، هى ترد استطرادًا من المعنى السابق، وأرجو أن أستطيع تجليتها فى هذه العجالة. وهى أن أى تعبير عن فكرة، إنما يحمل طابع المجادلة، وأنه أخذ وعطاء بين كاتب وقارئ. أى كاتب يعبر عن فكرته، إنما يتصورها خطابًا موجهًا لقارئ ما، أى لقارئ له مواصفات خاصة يراها فيه الكاتب أو يفترضها فيه. وهو بخطابه بهذه المواصفات التى يخالها، فإن الخطاب والتعبير عن الفكرة إنما يتأثران ويتلونان بهذا الذى ظنه الكاتب فى قارئه. ويبدو ذلك من أسلوب طرح الموضوعات وصياغة الأفكار. والكاتب بهذا يوجز فيما يظنه موضع اتفاق بينه وبين قارئه، ويفصل فيما يظنه موضع خلاف. وإن مساحات التركيز على عناصر الفكرة لا ترد فقط من التقدير الموضوعى لأهميتها، ولكن تتأثر عادة بعلاقات الجدل التى تقوم بين الكاتب وقارئه، من حيث الأوزان النسبية للمسلمات والمجحودات بينهما.

ولذلك، فإن نقل الفكرة ـ لفظها ونصها ـ من مجال حوارى جدلى، إلى مجال آخر تختلف فيه الأوزان النسبية للمسلمات والمجحودات، هذا النقل يمكن أن يفضى إلى سوء الفهم لهذه الفكرة فى المجال الجديد، ويمكن أن يخل بتوجهاتها وبالوظائف الرئيسة التى قصدت منها. وهذه مسألة دقيقة تحتاج إلى تدبر وفطنة وورع فى الفهم والتفهم، وأكاد أجزم أنه ما منا إلا واقع فى الخطأ أحيانًا بسبب هذا الأمر.

وعلى أية حال، فإننا بهذا الأسلوب لا نقيم علاقة حوار، لأن كلا منا إنما يصارع غير الرأى المعروض، ويكون الحوار فعلا حوار طرشان، ضجيج ولا طحن، وهو ضجيج يشيع مع الوقت المزيد من السأم والكراهية المتبادلة والتفتيش عن أساليب أخرى للصراع غير صراع الكلمات والأفكار.

(١٦)

ثالثا: ومن هذه الأساليب التشتت. وأهم صوره الفكرية، تشتت الواقع بمعنى تشتت فكرتنا ورؤيتنا للواقع، وكذلك تشتيت الأفكار والمفاهيم، أى إيقاع التضارب بين أجزاء الفكرة.

أما عن تشتيت الواقع، أو رؤيتنا للواقع، فهناك مثلا الجماعة الإسلامية. شعوب قد تنتشر فى بقعة عريضة من الأرض من مئات السنين تدين بدين واحد. وأيًا كانت الفترات التى تحقق لها فيها التماسك السياسى الكامل فى دولة واحدة، فإن عقيدة هذه الشعوب تتضمن نزوعًا وتشوقًا إلى التوحد والتماسك والشعور بالانتماء العام لجماعة واحدة.

ولتشتيت هذه الرؤية ،يمكن إثارة العوامل المميزة داخل هذه الجماعة، لتفرق بعضها عن بعض، فتظهر مجموعة قوية من الكتابات والأفكار عن الوحدات اللغوية العرقية وغيرها. ثم يرد عنصر تشتيت آخر، بالحديث عن (تعدد الإسلام)، فيقال: إسلام مصرى، وإسلام إفريقى، وإسلام إندونيسى، وإسلام الحضر، وإسلام الصحراء، وإسلام الريف، وإسلام المدينة، والإسلام الشعبى، والإسلام الرسمى. ثم بعد ذلك، إسلام المذاهب المختلفة، السنة والشيعة والخوارج والمعتزلة والصوفية. . . إلخ. ويجرى كل ذلك بإبراز الجزئى والمتغير، وكبت العام والدائم من الأصول. وباسم الخصائص المميزة، توضع الحواجز الفاصلة.

ثم ترد المرحلة الثانية من تشتيت الواقع، إذ يتناول كل قسم الفرز، ويعمل فيه أدوات التشتيت. فالعرب يقسمون إلى مسلمين ومسيحيين، وبدو وحضر. وهكذا توضع عوامل التجميع فى وضع يجعلها عوامل تشتيت وتفتيت بين بعضها البعض. وتتحول الخصائص العامة المجتمعة إلى عوامل تخصيص جزئى، بالتبادل والتفاعل. ثم ترد المراحل التالية بما لا يكاد ينتهى. . . وهذا الأسلوب تستخدمه كثير من التيارات الفكرية ضد الآخرين. فهناك من يقول بتعدد الإسلام، وهناك من يقول بتعدد الماركسيات، وهناك من يقول بالشعوب الناطقة بالعربية، أى تعدد العروبيات.

أما تشتيت الفكرة ، فيكون بإثارة التناقض بين جزئياتها، والتركيز على ذلك بما يفقد الثقة فى هذه الفكرة، ويحولها من حالة الصلابة والتماسك إلى حالة من لطف الكثافة أشبه بالضباب، كما يحولها من اليقين إلى حالة من اللاأدرية. ثمة منهج يشيع بين

المثقفين مفاده أن كل ظاهرة تحمل نقيضها، والحى يخرج من الميت، والليل ينسلخ منه النهار، وبضدها تتميز الأشياء. هذا المنهج الذى يساعدنا فى فهم بعض الظواهر، يتحول فى الحرب الفكرية إلى تمويه الظواهر وإفساد خصائصها وسماتها الأساسية. فعندما تتكلم عن الموروث والوافد، لأن ثمة مشكلة بينهما، نواجه بمن ينكر المشكل أصلا قائلا : إن فى الموروث وافدًا وفى الوافد موروثا. وعندما يتحدث عن الأصول والفروع فى أية مسألة، نواجه بأن فى الأصول فروعا وفى الفروع أصولاً، فكل هو أصل لغيره وفرع من غيره. وهذا بالطبع مفيد، إن قصد منه أن تصير معارفنا أرقى، ولكنه يستخدم فى الحرب الفكرية، لا لتدقق المعرفة ولكن لتتضارب الخصائص، ويعظم التمويه. ويبذل الجهد لتضخيم العنصر المضمر، وتلطيف العنصر الظاهر، حتى يتداخل فى لا أدرية واضحة.

وهناك ما يمكن أن نسميه كيمياء التفتيت، وهى هذه العناصر الفكرية التى توضع فى لحظات خاصة على الأجسام الصلبة، فتفسخ قوامها، وتشيع التضارب بين أجزائها، وتفكك أشلاءها. فبين المسلمين مثلا، يمكن باختيار العنصر المناسب والظرف المناسب إشاعة الفرقة بينهم، وفى لحظة معينة من التماسك الإسلامى الدولى، يمكن أن يثور موضوع (حكم سب الصحابة)، وينفخ فيه النافخون حتى يحمر الجمر. وبين الفئات الوطنية التى كانت تقف ضد كامب ديفيد، يثور موضوع حقوق المرأة فى عقد المرأة العالمى مع مشكلة مسكن الزوجية، فيحمى الوطيس، ومع الحرارة يذوب اللحام. وهكذا.

ولاستخدام كيمياء التفتيت هذه، نحتاج إلى معامل للتحليل وتركيب المواد وتجربتها. نحتاج إلى فهم جيد لخصائص الأجسام الصلبة وقوى التماسك، ونحتاج إلى فحص دقيق لخصائص المواد المحللة، ونحتاج إلى بعض حقول التجارب. وكل ذلك توفره مراكز البحوث الأجنبية التى تقوم بالداخل أو الخارج، والتى ساهم فيها علماؤنا بذكائهم وخبراتهم.

على أية حال، فإن هذه العناصر المصطنعة، تشتت الوقائع، وتشتت الأفكار. وقد تظن أنها تفعل ذلك على سبيل التأقيت بموجب أنها عناصر مصطنعة ولدت خداعًا ما نلبث أن ننتبه لها فنعيد الأمور إلى صوابها. هذا ظن طيب يعكس فى الواقع فعلا من تفاؤل، ونحن نتمنى دوام الحال على هذا المنوال.

ولكن للأسف ليس هذا الاحتمال المتفائل هو الاحتمال الوحيد، لأن الحاصل أنه بمجرد أن ينتج التشتت والتجزىء، ولو بفعل عنصر مصطنع، ولو بفعل الخداع والفتن، فإن أجزاء هذا الواقع المشتت ما تلبث أن تتكون لكل منها ذاتيتها المستقلة

المنفصلة عن غيرها من الأجزاء. ومع هذه الذاتية، يحل التدابر محل التقابل، وتنمو نوازع النفور على حساب نوازع الوحدة. إن اكتشاف الخطأ بعد تمامه لا يعنى القدرة على تداركه، لأن الواقع الجديد الذى ترتب على هذا الخطأ إنما نشأ ومعه أجهزة المناعة التى يحتمى بها ويدافع عن وجوده. شاهدنا ذلك فى تجزؤ الدول والجماعات السياسية والتنظيمات الشعبية.

ما إن تحدث التجزئة ،حتى ينشأ كيان تنظيمى جديد يحمى الواقع المجزأ ويدفع عنه، وهذه الذاتية التنظيمية تنعكس ذاتية فكرية ،تؤكد ذاتها، وتتأكد بانفصالها الحادث. وإن المميز التنظيمى لا يكون انعكاسًا للمميز الفكرى فقط، بل يؤكد التميز الفكرى وقد ينشئه إنشاء.

(١٧)

لم يجر الحوار أو الصراع بهذا الأسلوب الحربى فقط، إنما جرى فى عدد من القضايا التى يتأكد بها الانقسام. وإذا شئنا مثلا لتوضيح هذا الأمر، فيمكن المقارنة بين نوع السياسات التى كانت تشغل مكان الصدارة فى اهتمام الرأى العام قبل عام١٩٨٣ ، والتى أدت إلى تجميع العديد من القوى لتتخذ موقفًا واحدًا أو مواقف متقاربة، وهى السياسات المتعلقة بفلسطين وأفغانستان ومقاومة التبعية والتحذير من الديون وتوسيع الديمقراطية والدفاع عما هو قائم منها، وبين السياسات التى أثيرت بعد هذا التاريخ واختلفت فيها نوعية القضايا المثارة، بدأت شرارتها من وقائع فردية متناثرة، ثم زاد التركيز عليها مع تضخيم أهميتها وآثارها، وهى قضايا: المرأة وحقوقها، الفتنة الطائفية، ومؤسسات توظيف الأموال .

وكان من الطبيعى أن تبرز مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية بروزًا تلقائيًا، بموجب ظهور التيار الإسلامى وانتشاره السريع والواسع من أواسط السبعينيات. ودعوة التيار الإسلامى الأساسية هى أن يعود الإسلام نظامًا للحياة ، والشريعة أهم جوانب هذه الدعوة. ومع الانتشار السريع الواسع الذى لم يحظ به تيار آخر، لم يكن فى مقدور القوى المناوئة للتيار الإسلامى أن تتوقع، ولو بالظن غير الراجح، ماذا سيكون عليه حجم هذا التيار وقوته. وهذه القوة الإسلامية تفتق عنها الواقع بحجم لم يكن تحدد بعد، أضاف إلى معارضيها قلقًا منها مضاعفًا. فاستخدم المعارضون لها أحد ما استخدم من أسلحة المحاربة الفكرية، عدا غيرها من أدوات الصراع السياسى. لذلك

شاهد موضوع تطبيق الشريعة الإسلامية معركة فكرية بالغة العنف منذ عام ١٩٨٤ تقريبًا، وهى لا تزال قائمة مع كل امتداداتها المتعلقة بأوضاع غير المسلمين والمؤسسات الاقتصادية غير الربوية والمرأة .

هذه المعركة، لا أستطيع أن أحدد ملامحها العامة، بما أفرده لها من فقرات قليلة فى هذا البحث، ولا أستطيع أن أعطيها حقها فتتوغل على صلب الموضوع الذى أعرضه. لذلك، أكتفى بهذه الإشارة وأدعو الله سبحانه أن يعيننى فى إعداد بحث خاص عن مسألة الشريعة فى هذه المرحلة التى نحياها. وأكتفى فقط بملاحظة أساسية، وهى أن الصراع السياسى والفكرى عبر السنوات القليلة الماضية منذ عام ١٩٨٤ حتى الآن اتجه للاستقطاب، على أساس فكرى، وليس على أساس سياسى أو اقتصادى. أقصد بالاستقطاب أن تتحيز القوى التى ترى نفسها متقاربة مع بعضها البعض فى مواجهة ما تعتبره الخصم الأساسى، وهذا التحيز يجرى على أساس نوع القضية العامة التى يراها المتحيزون هى جوهر ما يهدفون إلى تحقيقه أو حمايته. وفى بعض فترات التاريخ ،كنا نجد الاستقطاب يجرى على أساس سياسى، هو القضية الوطنية، فتتجمع كل القوى التى يهمها استقلال الوطن فى مواجهة من تعتبره الخصم الأساسى ،وهو قوة الاحتلال أو الاستعمار، ومن والاها من القوى الداخلية. ويمكن أن يحدث هذا الاستقطاب بفعل عامل اقتصادى.

والحادث فى السنوات الأخيرة، أن جرى الاستقطاب على أساس مسألة الإسلام والعلمانية. لم تعد قضية فلسطين ولا قضية التبعية السياسية والاقتصادية ولا قضية الديون الأجنبية وتحقيق النهضة الاقتصادية، لم يعد أى من ذلك هو أساس الاستقطاب الآن، إنما تبلور فى قضية الشريعة الإسلامية أو صلة الدين بالحياة. صار اليساريون الذين يرون حكومة ما حكومة يمينية، صاروا يهتفون معها ويسيرون على أنغامها، وغير اليساريين يقومون بالدور نفسه وإن كان أكثر خفوتًا وأقل ظهورًا.

وهذا الوضع، يمكن أن يصل بالديمقراطية إلى نوع من الديمقراطية الإغريقية، ديمقراطية فئة أو فئات تتاح لها الحقوق السياسية، وتيسر الأنشطة لها دون غيرها. إن الفكر الماركسى يتصور أن الديمقراطية ديمقراطية طبقة ضد طبقات. والحاصل، أنه يمكن أن ترد هذه الصورة على نحو آخر، فتكون الديمقراطية ديمقراطية تيار فكرى، مهما تعددت فصائله وتنوعت أوضاعه ومطالبه، ضد تيار فكرى آخر لا يشمله فى التطبيق والممارسة مفهوم الديمقراطية، ولا تسعه حدودها. وفى البداية، لم يتم التراضى الصريح بين الحكومات المعنية وجماعات المعارضة العلمانية على الوضع، إنما جرى ذلك

بالممارسة والأمر الواقع على أساس أن تراعى الحكومات ضوابط وضمانات معينة فى التفاعل مع قوى المعارضة العلمانية، وتوفر لهم مساحات معقولة للتنفس، وأن يغض هؤلاء النظر عما يحدث لقوى المعارضة الإسلامية . ولكن الأمر تطور فى بعض صوره إلى نوع من التحالف الصريح أحيانًا .

والسؤال هو : هل تستطيع القوى الإسلامية أن تتخلل هذه الأوضاع، وأن تعيد ترتيب معايير الاستقطاب بما يعيد تصنيف هذه القوى؟

إنه من الخطأ أو عدم الفهم وسوء التقدير، أن نتصور أن هذا الشاغل الذى يشغلنا يتعلق بما يسميه البعض (الجبهات السياسية) . إنه أهم من ذلك وأخطر ، لأنه يتعلق بتوثيق عرى التماسك فى بنيان الأمة . إنه يتعلق برتق الفتق فى كيان الأمة لتقوى أشرعتها فى مواجهة الريح . وهو يتعلق بتكوين التيار السياسى الحضارى الغالب فى أمتنا، وإدراك أصول المسألة الوطنية الإسلامية وتشييد جسور العمل الوطنى العام .

وحتى موضوع الجبهات السياسية الذى تنشغل به السياسات العملية للأحزاب، والذى يتصوره البعض مما يكفيه قدر مقدور من التوافق فى بعض المطالب السياسية والاقتصادية الراهنة أو المستقبلية، هذا الموضوع لا يكفى فى شأنه التقارب المؤقت فى بعض المواقف العملية والجارية، إنما تلزمه بالضرورة درجة موفقة من التقبل، تقتضى جهدًا فكريًّا ينزع خواص التنافى بين الاتجاهات الفكرية الغالبة فى المجتمع والشاغلة للساحة الشعبية، والشائعة بين جمهور النخب الاجتماعية ما أمكن . وبغير هذا الجهد الفكرى وما يؤيده ويثبته من جهد حركى، فإن كل ما يقال عن الجبهات فى أى من المجالات، لن يعدو أن يكون ألفاظا . . ألفاظا . . ألفاظا .

هناك من العلمانيين من يعتنقون التفكير المادى الذى ينكر الغيب، ولا يجد وسيلة لمقاومة الإسلام، بوصفه الدينى العقدى الغيبى، إلا من خلال قنوات العلمانية التى تحجر الدين من حيث اتصـاله بشئون الحياة فقط . هؤلاء لا غناء فى الحوار معهم ولا طائل منه .

ومن العلمانيين الذين لايجدى معهم الحوار أيضا، هذه الفئة التى تغربت قلبًا وقالبًا ، وابتعدت عن جذور أمتها، وصارت مع الفئة السابقة ، شأنهم شأن المستوطنين الأوروبيين فى بلادنا الإفريقية، كجالية مسيطرة أو حاكمة ، أو جالية من النخب فقط ، يحتمون بروابطهم الخاصة وبتفكيرهم الخاص ، وينأون بأنفسهم عن تاريخ بلادهم وقيمها وعقائدها وناسها ، ولا يكنون لأى من هذه الأمور احترامًا كبيرا . وهؤلاء فيهم اليساريون واليمينيون ومن يتحدثون عن الوطنية والاستقلال والنهضة، ويعارضون

الاستعمار، ولكن شريطة أن يدور كل ذلك فى إطار المرجعية الأوروبية الأمريكية الغربية . وهم يسخرون كل قيمهم الفكرية لصالح ما يعتبرونه نموذج التقدم ونموذج العصرية الوحيد. وهم أشبه بفئة الكولون التى عرفتها الجزائر من مستوطنى الفرنسيين على أرضها، كانوا تقدميين ونهوضيين وإنسانيين، حتى وجدوا الجزائر تثور ضد الفرنسيين بعامة، فاستجابوا لنداء دمائهم الفكرية والحضارية (قبل أن تكون دماء عرقية)، ووقفوا ضد حركة التحرير الجزائرية. وإن السنوات الأخيرة، بما كان فيها من صراع فكرى بين العلمانيين والإسلاميين، كشفت عن عناصر كثيرة من فئة (الكولون) فى مجتمعاتنا .

فيما عدا هاتين الفئتين ، أتصور أن الوطنية الإسلامية قادرة على جذب فئات عديدة بالمعيار السياسى للوطنية، وبالمعيار الاقتصادى للعدالة الاجتماعية والنهوض الحر المستقل، وبالمعيار الديمقراطى، فضلا عن المعيار الفكرى العقدى .

يلزم أن تكون هذه القضايا والأهداف مرتبطة بالدعوة الإسلامية، فلا تكون دعوة لمطلق الإسلام فقط، ولكن دعوة لتحرير الأوطان والنهوض السياسى الاقتصادى الاجتماعى المستقل، وإشاعة الديمقراطية وضمان المساواة بين متعددى الأديان من المواطنين، ومراعاة البيئات الاجتماعية المختلفة فى البلاد العربية، لكى تتخلل الدعوة الإسلامية مطالب الناس، وتستجيب لحاجاتهم فضلا عن ضرورياتهم .

إن الهدف هو بناء تيار سياسى غالب فى المجتمع، يمثل الأمة فى عموميتها، ويستوعب القاسم المشترك الأعظم مما تنادى به كل القوى ذات الوجود الفاعل فى المجتمع، فيقوم بمهمة البيت لها جميعًا، وتجد كلها فيه التعبير عن جوهر ما يشغلها، وبهدف واضح هو إقامة وحدة انتماء وكفاح كبرى لا تجحد وجود وحدات الانتماء ووحدات الكفاح الصغرى، ولكنها تديرها فى فلكها، وتتصل بها بوشائج التغذية المتبادلة .

الصِّرَاع الفِكرى والفتنة الطائفيّة

العامل الرئيس فى إشاعة روح التعصب، وتوليد الشعور الطائفى: الإحساس بالخوف وفقدان الأمن الجماعى. وذلك متى أحاط الخوف وفقدان الأمن طائفة من الناس تتميز بوحدة المعتقد أو المذهب أو اللغة أو غير ذلك.

وأزعم أن ثمة فريقين فى مصر يعانيان من فقدان الأمن الجماعى، ويزداد لديهما هذا الشعور باطراد، وهما: الأول، التيار الإسلامى السياسى الداعى إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، والذى تخاصمه خصامًا حادًّا النزعة التغريبية فى المجتمع، وتتعامل معه بوصفه طائفة من الطوائف. والفريق الثانى، هو جمهور الأقباط الذين يخشون على حقوقهم كمواطنين أن تتأثر بالدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية.

وأستأذن القارئ فى أن أطرح الأمر على مستوى من الصراحة؛ فقد صارت الأوضاع فيما يبدو لى لا تحتمل الأحاديث المقنعة التى تلتف حول المشكلات ولا تواجهها. وسيدور حديثى كله هنا إن شاء الله حول هذين الأمرين. وحسبى أن أمس بعض الصواب، ولو فى طرح الموضوع. ولا أنسى هنا كلمة الصديق المرحوم مرشد علام الذى عرفه البحر قبطانًا جسورًا، وعرفه البر فلاحًا شريفًا ذكيا. قال رحمه الله: «عندما يشتد موج البحر، ويزداد خطره على الملاحين، وجب على الملاحين أن يكونوا أشد على أنفسهم من موج البحر عليهم، وإلا صاروا من الغابرين». وبهذه النصيحة أصوغ ملاحظاتى هنا.

(*) نشرت فى مجلة المصور بالقاهرة، فى ٢٧ من مارس سنة ١٩٨٧. ثم نشرت فى مجلة منبر الحوار، ببيروت فى العدد رقم ٥ من السنة الثانية فى ربيع عام ١٩٨٧

الملاحظة الأولى : فقدان الأمن هو ما يولد التعصب .

يتعين علينا أن ننظر إلى المجتمع باعتباره مجموعة من الروابط الجمعية . فالوطن ليس مجرد أفراد تضمهم علاقة انتماء وحيدة بهذا الوطن . إنما هو انتماء عام ينطوى على جملة من الانتماءات الفرعية أو الخاصة التى تضم الأفراد، وتجمعهم فى دوائر متداخلة ومتشابكة، وتتسلسل فيها لتترابط فى الوعاء العام الحاكم لهذه الروابط جميعًا، وهو الوعاء الوطنى العام، أو الجامعة السياسية الأعم. وهذه الروابط الجمعية الخاصة أو الفرعية، يتصنف بها الناس وفقًا للعقيدة أو المذهب، أو وفقًا للمهنة والحرفة، أو وفقًا للحى أو الإقليم، أو وفقًا للأوضاع الاقتصادية، أو وفقًا للأسرة ، وللقبيلة والعشيرة حيثما توجد . وكلها انتماءات متداخلة متشابكة.

والشعور بالانتماء للجماعة والتعصب فى الانتماء لهذه الجماعة، هما درجتان مختلفتان لعلاقة ذات أصل واحد. والشعور الأول يترابط به الأفراد فى جماعة لا تتأبى عن الامتزاج أو الترابط بالجماعات الأخرى المتداخلة معها، والتى يضمها الانتماء الجماعى الأعم للوطن أو الأمة. والشعور الثانى يتضمن ارتباطًا بجماعة تميل إلى التأبى والامتناع عن الترابط مع غيرها من الجماعات. والفكر والعقيدة أو المذهب يولد شعورًا بالانتماء لدى أصحابه، وقد يغلو فى ظروف خاصة ليولد روح العصبية. كما أن أى علاقة جمعية، مبناها الإقليم أو النسب أو المهنة، قد يغلو أهلها فى ظروف خاصة إلى هذا الحد .

وما يستدعى لدينا الحذر من العصبية ،أنها تدفع الشعور بالانتماء إلى ما يصير به يتسم بالجحود والنكران تجاه الآخرين، شعور بالنفى والإلغاء للجماعات الأخرى. ولا يحدث ذلك فى ظنى إلا بعدوان من جانب، وخوف وقلق أو فقدان للأمن الجماعى من الجانب الآخر. لذلك، فالعصبية ليست ضارة دائما، وليست شرًّا فى ذاتها، بل إنها بها تخلق من تأب وامتناع تستنفر أهلها للدفاع عن جماعتهم ودفع العدوان عنهم، وهى تحشد الجماعة وتعبئها بدعوة المكافحة لصون الذات، ومنها روح المقاومة الوطنية التى بها يدافع المدافعون عن وطنهم وأمتهم وجماعتهم. والعصبية ليست خطرًا دائمًا، فقد تكون وعاء الجماعة والأمن الجمعى لأفرادها.

وما من أمة غالبت عدوا وكافحت غازيًا، إلا واتهمت منه بالتعصب، لأن مكافحتها تتضمن فعلا لونًا من العصبية والتأبى والامتناع. وهذه التهمة نفسها قذف بها الاحتلال فى وجه ثوار سنة ١٩١٩ مما جعل صحيفتهم تهتف قائلة : «هذا التعصب يرمى إلى حب الوطن، وهو من الإيمان، وإلى طلب الحياة المجيدة، وإلى جعل شعار

الوطنيين: المساواة على أكمل معانيها». فالانتماء موجود ومطلوب وجوده على كل المستويات الجمعية الخاصة والعامة، والعصبية توجد أحيانًا ومطلوب وجودها بالقدر الذى يحقق لهذه الكيانات الجمعية الأمن الذاتى للجماعة وأفرادها.

ونحن نخطئ خطأ كبيرًا إذا ألجأتنا بعض الممارسات الضارة إلى التفكير والسعى فى كسر الانتماء ونفى العصبية مطلقًا. إن ذلك من شأنه أن يذيب الجماعة، ويشتت أفرادها.

إن الشر أو الضر لا يتعلق بمطلق الانتماء أو العصبية. إنما يتأتى من طريقة وضع الجماعات المختلفة تجاه بعضها البعض، هل توضع على أساس التنافى؟ أم على أساس التكامل؟ وهل تستخدم العصبية لحماية الجماعة؟ أم لإزهاق الآخرين؟

ومن جهة أخرى، فإن شرور العصبية لا تظهر بوضوح، إذا نظرنا إلى الجماعة المعنية من داخلها. فهى من هذا المنظور إما تسعى لبسط نفوذها وحده، وإما للامتناع عن الآخرين والدفاع عن الذات. وكلا الأمرين قد يفيد مصلحة لها. أما المشكلة، فتظهر إذا نظرنا إلى هذه العصبية من وجهة نظر الانتماء للجماعة الأشمل، الذى ضم الجميع. من هذا المنظور قد تشكل العصبية تبديدا لقوى الجماعات الفرعية المتصارعة، مما يهدد بانكسار الوعاء الأشمل الذى يضم أشتات المتصارعين.

أعيد القول بأن ما يشيع العصبية وروح المحاربة لدى أى جماعة، هو ما يلحقها من عدوان أو ما يشيع لديها من افتقاد للأمن الجماعى، وهى تحقق لأفرادها أقصى درجات الترابط والامتناع عن الغير. وإذا نظرنا إلى الأمر فى تجرد، وبعيدًا عن عواطفنا، فقد نجد أن من حق أى جماعة أن تحافظ على نفسها وعلى أفرادها. ونحن إذا أنكرنا على أى جماعة هذا الحق، نكون ظالمين، ونكون غافلين، فلن ينتفى حق أحد، لمجرد أن الغير جحدوه، بل لعل جحوده هو من مبررات الدفاع عنه والتعصب له.

وفقدان الأمن الجماعى، الذى يولد التعصب، لا يرد من مجرد اختلاف الفكر والعقيدة، ولا من مجرد التباين الاجتماعى والتمايز المحدود بين الجماعات، إنما يرد عندما تتهدد الأوضاع الاقتصادية والمراكز السياسية، أو المصالح المادية والاجتماعية، أو يتهدد الوجود المادى أو المعنوى، أو يهتز السلام النفسى لجماعة ما وأفرادها، ويحدث تهديد لهذه الجماعة بوصفها الذى تتميز به ويترابط به أفرادها، فكريًّا كان هذا الوصف أو إقليميا أو عرقيًّا... إلخ. هنا تظهر العصبية وروح المحاربة وتقوى نزعة الغلو والتطرف؛ فليس (الفكر) هو ما يولد التطرف، وليس ثمة فكر متعصب فى ذاته، وإنما التطرف والتعصب ينشآن كحركة وكرد فعل أو مواجهة، ثم يتعزز الفكر ويصاغ بما

يخدم هذه الحركة . وإذا كان من حق أى جماعة أن تحافظ على وجودها وأمنها ، فإن المشكلة تنشأ عندما يتعارض ذلك مع أمن غيرها من الجماعات التى تتكون منهم جميعًا الأمة الواحدة . فى هذه الحالة ، فإن الوعاء العام للأمة أو الوطن ، إما أن يستطيع إجراء تعديل ما بين أوضاع الجماعات الفرعية التى يضمها بما يضمن لها قدرًا من التكامل الأمنى ، وإما أن يفشل فى ذلك ، فينكسر الوعاء العام ، أو تنفلت منه الجماعات الصغيرة المكونة له . وهذا ما حدث فى الدولة العثمانية . إذ لم تنجح فى أن تقيم نوعًا من التكامل الأمنى يرتب الجماعات المنضوية تحت لوائها بما يحفظ لهم وجودهم المستقر ، كما لم تستطع أن تدافع عن أقاليمها التى تهددها العدوان الأجنبى . وانفلت الزمام ، وظهرت الوحدات الإقليمية والقومية والمذهبية . وهو نفسه ما حدث فى باكستان ، عندما انفلتت عنها بنجلاديش كجماعة إقليمية .

فى حركة التاريخ ، لا يوجد شىء مستحيل ، وانتصار الباطل ليس مستحيلاً ، ولا توجد حتميات خارجة عن حركتنا وإرادتنا وسعينا . وانتصار الخير ليس حتميًّا إلا بنا نحن . وفى زماننا ، وفى بلادنا ، فإن الشر كثيف ومطبق ، وتبعاتنا ثقيلة ، تحتاج إلى عزم أولى العزم من الرجال . وأول مايتعين علينا أن نصنعه ، أن نتجمع ونترابط على مستوى الأمة الكبرى ، وأن نثبت كفاءة هذا التجمع وجدارته ، وقدرته على أن يحمى كل الجماعات الفرعية المكونة له ، والتى يتكون هو منها ، وأن يدرأ عنها جميعًا التهديد والقلق والخوف على الوجود . وما لم تثبت هذه الجدارة فى حركة الواقع المرئى المحسوس ، فلن يكون مصير جماعتنا خيرًا من مصير دولة آل عثمان .

إن جدارة الانتماء الأشمل أو جدارة الجماعة الكبرى ، إنما تتأتى من قدرتها على أن تحفظ الجماعات التى تتكون منها ، وأن تنسق بين مصالحها وأوضاعها جميعًا ، وأن توازن بين اعتبارات الأمن الجماعى الذى يخص كلا منها إزاء غيرها . أى أن وظيفتها أن تقيم توازنا أمنيًّا بين هذه الوحدات ، وأن تمدعروق التغذية المتبادلة بين بعضها البعض ، وأن تقيم العلاقات بين هذه الوحدات على أساس التكامل وليس التنافى .

وليس أفسد من فكرة أن يضحى بجماعة لحساب الآخرين ، وليس أفعل فى توليد النزاع وتفتيت الجماعة من هذا النهج ، لأن الجماعة لن تقبل أن يضحى بها لحساب غيرها ، وهى إن غلبت على أمرها ، فلن يكون ذلك إلا بعد تدمير خطير يحدث فى الكيان العام للأمة كلها ، وفى الغالب نفسه .

الملاحظة الثانية: وقائع الفتنة من عام ١٩٧٣، إلى عام ١٩٨٧ .

إذا نظرنا إلى وقائع السنين الماضية، من منتصف السبعينيات، نجد أحاديث وكتابات عن التسامح الدينى وروح الوطنية، وعن الخواص المصرية التى حفظت هذا القدر الكبير من التراحم. وكل ذلك أعدته أقلام وطنية مخلصة سمحة، تبغى لوطنها الخير والسؤدد. ونجد جهودًا فكرية وفقهية جادة تفسح للتآلف والمساواة بين مختلفى الأديان من المواطنين. كل ذلك قائم، وأكاد أقول إنه قوى وفعال.

ولكن على الجانب الآخر، نجد حركة لا تعبر عن نفسها بالنشاط (الكلامى) مكتوبًا، ولكن بالعنف والفظاظة. بدا هذا ـ إذا لم تخنى الذاكرة ـ بحادث الخانكة فى عام ١٩٧٣ تقريبا، ثم سمعنا عن أحداث فى الإسكندرية، ثم جاءت أحداث الزاوية الحمراء وكنيسة مسرة فى عام١٩٨١، ثم أحداث بنى سويف وسوهاج الأخيرة فى عام ١٩٨٧. نشأت كلها فى البداية حول بناء كنيسة، أو نزاع على قطة أرض، أو عراك فردى تحول إلى شغب عام. ثم ينتهى الحدث، ويغرق فى هذا التيه من تشابك الأفعال وردود الأفعال، فلا تعرف بدقة من الفاعل ومن الراد، ومن المعتدى ومن المدافع.

فى كل الأحوال، نشأت فتنة، وانتهت إلى لاشىء. ونحن اليوم لا نعرف ولا نتابع ما أسفرت عنه الأمور فى الخانكة أو الزاوية الحمراء أو كنيسة مسرة. ضاع الحدث، ولكن ترسب منه أن مسلمين وأقباطًا تضاربوا وتحاربوا، وأن هناك مواجهة، وأن هناك (طرفين).

ونحن إذا تذكرنا تتابع الأحداث، نلحظ تصاعدًا ونموا من ثلاثة جوانب: **أولها**، من محدودية سبب الحدث ووضوحه كبناء كنيسة، إلى تعقيده وإبهامه كظاهرة الصلبان. **وثانيها**، نمو حجم المشاركين فى العراك. **وثالثها**، التصاعد فى استخدام العنف واشتماله مواطنين غير مشاركين فى العراك، بتحطيم المحال ونحو ذلك. وإن التصعيد بهذه الجوانب الثلاثة خطير فى أنه يضع الناس فى إطار عدم الأمن والقلق والخوف المبهم من مجهول غير مرئى ولا محسوس ولا مقدر له زمان ولا مكان. ويضعهم فى إحساس من المواجهة والتوتر الدائم.

ويزيد مخاطر هذا الوضع أن الأحداث تنتقل جغرافيًّا، من القاهرة إلى الإسكندرية وما جاورها، إلى قلب الصعيد، حيث عناصر الاعتدال أقل، وقوة الدولة أقل تركزًا، وحيث تتسم البنية الاجتماعية بقدر من الهشاشة، مما يسمح أكثر بالاستجابات العشوائية. ويزيد الخطر جدًّا أن تجرى أحداث عراك فى بيئة لا تزال تحتفظ بظاهرة الثأر كظاهرة حاكمة فى البيئة الاجتماعية. ولنا أن نتصور ماذا يمكن أن يضيف (الثأر)

بنتائجه الممتدة عبر الأجيال ، إلى العراك إلى العصبية الدينية، وقانا الله الشرور وحفظنا من المهالك .

علينا أن ننتبه إلى أن ما يحدث، وتناثرت وقائعه عبر الأعوام القليلة الماضية، لم نعرفه قط فى تاريخنا الحديث، ولم نعرفه إلا نادرًا فى تاريخنا كله، منذ تجاور الإسلام والمسيحية على أرض مصر. ثم كان هذا التصاعد أمرًا أكاد أقول إنه جديد. فهل نحن نتحرك على مشارف مرحلة تاريخية جديدة وشاقة؟ إذا لم نقدر التبعة التى علينا حقها، فأخشى أن تكون النتائج أقسى مما نتخيل الآن.

بين عامى ١٩٠٨ و١٩١١، فشت الفاشية بين القبط والمسلمين، وجرى تهييج واضح بين الفريقين. ولكنه فيما يبدو لى كان يدور أساسًا فى أوساط النخب الاجتماعية، وكان ميدانه أساسًا فى الصحافة ومنتديات السياسة، فلم يمتد إلى العامة وتجمعاتهم البشرية، ولا امتد إلى الشوارع. وانتهى بالمؤتمرين الشهيرين. وإن المقارنة بين تلك الفاشية، وبين أحداث اليوم، تكشف عناصر الخطر فى الموقف الراهن، وهى تتلخص الآن فى العنف وفى شعبية التحرك، وفى التجهيل من حيث الفاعلين والأسباب الحقيقية، ثم التتابع والانتشار.

ثم إن المقارنة توضح أنه لا علاقة بين قوة الإسلامية السياسية ونفوذها فى المجتمع، وبين تصاعد ما يسمى بالفتن الطائفية؛ فإن الإسلامية السياسية كانت أقوى نفوذًا وأوثق روابط فى بداية القرن العشرين منها الآن، ومع ذلك كانت أحداث بدايات القرن أكثر هدوءًا وأكثر انحصارا منها الآن.

أنا لا أريد بطبيعة الحال، أن أكون نذير شؤم، إنما قصدى أن أنبه إلى ما ينتظرنا من أخطار، إن نحن سرنا على مألوف مانسير عليه الآن. يحدث الحدث، فتتبارى أقلامنا فى الكتابة عنه، بالتهوين منه، والتذكير بماضى وفاقنا، إلى غير ذلك من (مكيفات الكلام) التى تعزلنا فى غرفنا المغلقة عما يحدثه الهجير والرمضاء فى الطريق. فإذا انتهى الحدث، ظننا أن كلامنا هو ما حصر الفتنة، وأن الأمور عادت إلى مألوف سيرها البهيج.

الصواب فى ظنى، أننا نواجه نشاطا حركيًا ينشئ لنفسه بالتدريج (وعيا آخر)، وأوضاعا حركية جديدة تعتمد على ما ترسخه فى الوجدان من مفاصلة ومجانبة، وما يصير إليه الاعتياد من استخدام العنف والخروج للتعارك بين بعضنا البعض، وما يكونه ذلك مع الوقت من ذاتية مانعة لدى كل فريق على المستوى الشعبى. وإن آلاف الكلمات التى نتكلم بها ستتبدد شعاعا هنا أو حريقا هناك.

الحركة يجب أن تواجه بالحركة ، والكلام وحده لا يكفى ، إلا أن يكون ممهدًا لتحرك أو منبهًا لموقف ولوضع . والمصريون فى سنة١٩١١ عندما واجهوا فتنة ١٩٠٨ ـ ١٩١١ واجهوها بالتحرك، فعقدوا مؤتمرًا يستوعب أسباب الشقاق. وثوار سنة ١٩١٩ واجهوها بحركة التقى عليها المسلمون والأقباط فى تحرك شعبى واحد .

لنشكل الآن جماعة شعبية تتحرك للتصدى لهذه الأحداث ، وتتكون بجهد (أهلى) غير رسمى من عناصر ذات قبول عام، وذات قدرة على الاحتفاظ بهذا الأمر كشاغل عام متميز عن سائر الأنشطة الحزبية والحكومية. ولنبعد هذا الأمر عن التوظيف الحزبى والتوظيف الحكومى الضيقين لهذا الأمر. وليكن لهذه الجماعة أن تتحرك بما يليق بالمصريين أن يصنعوه إزاء بعضهم البعض، وأن تتصل بالأجهزة المختلفة وبالهيئات السياسية والاجتماعية المختلفة، ويكون وجودها المباشر المحسوس فى أى موقع يجرى فيه حدث ما .

وإذا كنا قد واجهنا المحتل العسكرى من قبل بالكفاح (السلمى المشروع)، أفلا يخلق بنا بالطريقة ذاتها أن نحمى مواطنينا من أى فريق كانوا؟ نحمى الضارب والمضروب بأيدينا العزلاء وصدورنا العارية، وبالحشد الإنسانى النبيل الذى يتلقى عن الآخرين، ونتبع آثار الآية الكريمة فى سورة المائدة: ﴿ **لئن بسطت إلىّ يدك لتقتلنى ما أنا بباسط يدى إليك لأقتلك إنى أخاف الله رب العالمين**﴾ .

الملاحظة الثالثة : موقف الأقباط من الشريعة الإسلامية .

من نقاط التماس فى العلاقة بين المسلمين والأقباط ،موضوع المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية. وفى هذه المسألة، هناك أمور يجب أن تجلى بدقة ووضوح . فإن تطبيق الشريعة الإسلامية هدف يطمح إليه كثير من المواطنين، وهو هدف تسعى إليه الحركات السياسية الإسلامية، وهو حكم فى الدستور. حكم نص أولا على أن دين الدولة هو الإسلام، ثم ارتقى بالنص إلى اعتبار الشريعة الإسلامية مصدرًا للتشريع، ثم ارتقى إلى اعتبارها المصدر الرئيس. وحتى الآن لم يجد هذا الحكم مجالاً له فى التطبيق.

وإن ما يشيع من قلق لدى الأقباط فى هذه النقطة، يتعين مواجهته من زاويتين. فمن الزاوية الأولى، من حق الأقباط كمواطنين أن يؤمنوا على مركزهم القانونى وحقوقهم ومستقبلهم، وأن تبسط وجهة النظر الإسلامية فى ذلك، وأن تجرى التفرقة الدينية بين أحكام الشريعة الإسلامية من حيث هى أحكام ثابتة بالقرآن والسنة

الصحيحة، وتمثل وضعًا إلهيًا ثابتًا على مدى الزمان، وبين الآراء الفقهية الاجتهادية التى يؤخذ منها ويترك ، ويمكن أن تتعدل بمراعاة تغير الزمان والمكان. وهذه النقطة مجال سعى فكرى وفقهى دءوب ومخلص ومثمر. ومن حق الجميع بموجب المواطنة أن يتحاوروا فى هذه الأحكام التطبيقية، لنصل إلى الصيغة التى تستوعب كل إيجابيات تاريخنا ومنجزاته. ومن أهم هذه المنجزات، إقرار المساواة بين المصريين جميعًا.

وبعد الإقرار بهذا الجانب وضمانه، لا تقوم حجة (قبطية) فى وجه تطبيق الشريعة الإسلامية، إلا أن تقوم على أساس طائفى ضيق يملى المصلحة الخاصة على غيرها. وأى دعوة لأى جماعة تتقلص فى إطار مصلحة خاصة لها لا تراعى الأوضاع العامة، يتعين أن تواجه بما يمليه الصالح العام وبحق الأغلبية فى التقرير مع ضمان المساواة والمشاركة فى كل الأحوال .

ويتعين هنا الإشارة إلى أمرين أساسيين. الأول، أن مواطنًا لا يضمن لمواطن آخر إلا حقه فى المساواة والمشاركة، وأن أى مواطن لا يحق له أن يطالب بأكثر من المساواة والمشاركة. أما ما دون ذلك من الأمور التى تتعلق بنظم الحكم والاقتصاد والسياسات، فهى أمور شائعة بين المواطنين.

والأمر الثانى ، أن المطالبة بالنظام الإسلامى كانت دائما ولا تزال تقوم فى مواجهة حركة التغريب فى المجتمع، وهى لم تقم قط فى مواجهة الأقباط. ومبلغ علمى أن الأقباط كمواطنين مصريين وككنيسة ومذهب، عانوا من التغريب مثل ما عانى إخوانهم المسلمون. وإن من يرفض النظام القانونى الإسلامى، لا يرفضه ترجيحا لنظام قانونى أكثر اتصالاً بالبيئة المصرية، وأكثر ارتباطًا بتاريخ الشعب المصرى وتراثه، ولكنه يجرى ترجيحًا لنظم قانونية وافدة من الغرب. ومع تقرير المساواة وضمانها، لا وجه لترجيح نظام وافد بالنسبة للجميع ، على نظام موروث عاش فى البيئة قرونا وتفاعل مع مكوناتها، واستوعب ما استطاع من أعرافها، وله اتصال دينى بعقيدة الأغلبية.

وينبغى الحذر من مقولة إن أمن القبطى وضمان وجوده السياسى والاجتماعى مرتبطان بإضعاف إسلامية المسلم، لأن وضع المسألة على هذا النحو حسبما تؤثر بعض الأقلام العلمانية أن تضعها، لن يفضى إلا إلى نزاع عقائدى. ثم إن إضعاف الإسلام فى مصر لن يتم لحساب الأقباط، إنما هو يتم فى الماضى والحاضر والمستقبل لحساب الحضارة الغربية التى تكتسح قبطية القبطى فيما تكتسح من ثوابت هذا البلد. إن للمسلمين والقبط معًا هدفا كبيرا فى الدفاع عن ثوابت عقائدهم وجذورها فى هذا البلد ضد غوائل الحضارات الوافدة، وهم يواجهون مخاطر وعدوًا مشتركا واحدا. واجهوه معًا فى السياسة والاقتصاد، ويواجهونه معًا فى الفكر والحضارة.

وفى ظنى أن بعض العلمانيين ينحون نحوًا ضارًا، عندما يعملون على استغلال وضع غير المسلمين، ويستثمرون قلقهم ليواجهوا بهم الحركات الإسلامية، بدل أن يواجهوا معركتهم الفكرية بأنفسهم، وبدل أن يعملوا من موقع المسئولية إزاء التكوين الشامل للجماعة الوطنية على تنمية أواصر التفاهم بين الفكرية الإسلامية وغير المسلمين، فنحن جميعًا فى مركب واحد، ولن يستطيع فريق منا أن ينفى الآخر. وإن دعم أواصر الجامعة الوطنية مهمة كفاحية يتعين علينا جميعًا أن نشارك فيها، وأن ييسر كل فريق على غيره إمكانات توثيقها، بدلا من استغلال سلبيات كل فريق للتشنيع عليه، وإفساد طريقه لمعالجتها والوقيعة بين الجماعات الوطنية.

وإن استخراج مبدأ المساواة من الشريعة الإسلامية يكفل ضمانة لا يوفرها ولم يوفرها الفكر العلمانى الوافد، بدليل التقلصات التى لا تزال تعانى منها الجماعة. ومن جهة أخرى، فإن الأقباط فى مصر خاصة يرون فى فقه الشريعة الإسلامية معنى من معانى قوميتهم، وقد استوعب هذا الفقه عادات وأعرافًا، وضمها إلى رحابه فى المعاملات والعلاقات، وتأثر مثقفو الكنيسة القبطية بصياغات فقه الشريعة على نحو ما نرى فى كتابات ابن العسال الفقيه القبطى فى القرن الثالث عشر الميلادى. وليس أضمن للمساواة وأفعل من أن يرى المسلم فى تحققها إيفاء منه بواجب لدينه عليه، بدل أن توضع كما لو كانت منافية له.

الملاحظة الرابعة: إنكار لوجود يدفع للعمل غير المشروع.

إن التيار المتغرب يسود بيئتنا السياسية والاجتماعية، وهو لا ينكر على التيار الإسلامى حقه فى الظهور فقط، ولكنه يجحد حقه فى الوجود وفى الاستمرار فى هذه الديار، وأن ليس الوطن مما يشمله.

والمسألة هنا لا تتعلق بأفضلية اتجاه على آخر، إنما تتعلق بحق كل تيار سياسى اجتماعى ذى جذور وله وجه انتشار، حقه فى الوجود والاعتراف به، ولو كواحد من مكونات الحياة السياسية الاجتماعية الفكرية فى هذه الديار. وإن نكران هذا الوجود مما يؤثر تأثيرا سلبيا على مجمل الأوضاع السياسية الاجتماعية.

إن الجحود أو النكران الذى يلقاها تيار سياسى فكرى له ذيوع وانتشار وماض فى تاريخنا، هذا الجحود لا يتعارض فقط مع ما يتشدق به المتشدقون عن الديمقراطية، فهو أمر لا يخل فقط بمبادئ حقوق الإنسان أفرادا وجماعات، ولكنه جحود من شأنه أن يهز التوازن الاجتماعى، وأن يجعل الساحة السياسية الاجتماعية معرضة للمزيد من

الاهتزازات والاضطرابات، ويجعلها معرضة دائما للأفعال غير المتوقعة ولردود الفعل غير الرشيدة. أن ننكر على تيار سياسى اجتماعى حقه فى الوجود والظهور، برغم ما له من عمق شعبى وتاريخى وما له من ذيوع، فإن ذلك خليق بأن يجعل العمل الاجتماعى يتسرب فى القنوات غير المرئية، وأن يشق لنفسه من المجالات ما يصعب توقعه أو التنبؤ بمساره.

فى الخمسينيات من هذا القرن، جحد «المجتمع الدولى» على الصين الشعبية حقها فى الوجود المعترف به فى المنظمات الدولية والمؤسسات، رغم أنها دولة تجمع ربع سكان العالم. وبعد بضع عشرة سنة اضطر هذا المجتمع نفسه إلى الاعتراف بها وإقامة العلائق معها، بعد أن اكتشف أخيرا أنصع الحقائق، وهى أن إنكار الوجود لا ينفى الوجود، ولكنه يحوله إلى قوة اضطراب وعنصر اهتزاز يصيبان أفعل ما يصيبان الجاحدين أنفسهم.

وليس من الصواب الزعم بأن الغلو أو التطرف ظاهرة تكون لصيقة وغير منفكة بتيار معين. إن أى تيار سياسى اجتماعى فكرى، إنما توجد تعبيرات متنوعة عنه تتدرج بين الاعتدال والغلو. وإن السمة الأساسية التى يتخذها أى تيار بين هذه الدرجات، إنما تتوقف على مجمل الظروف السياسية الاجتماعية التى يعمل فيها. ومن ذلك ما يصادفه من درجات الاعتراف والنكران. وإن ضرب قوى الاعتدال فى أى تيار، وإغلاق فرص التعبير فى وجهه، لن يؤديا إلا إلى نمو التطرف والغلو.

سئل بسمارك عما يصنع بالمعارضة السياسية، فقال: أغريهم بالغلو، ثم أضربهم به. وسواء توافر القصد أو لم يتوافر، فإن هذا ما يحدث فى الواقع، أو هو ما يترتب تلقائيا على عدم الاعتراف بأصل شرعية قيام هذا التيار وشرعية بقائه فى المجتمع. وأول من يعانى من هذا الموقف، هم ذوو المرونة والاعتدال. فلا يجدون مجالا لإظهار النشاط والفاعلية، ويتخذون مما يصنعه أصحاب الجمود والغلو ذريعة لكشف هؤلاء وحصارهم. وأن يوجد تيار سياسى فكرى يرفضون سلمه بقدر ما يرفضون عنفه، ويرفضون مرونته بقدر ما يرفضون جموده، فإن هؤلاء إنما يرفضونه كلية، ويسعون لإزهاق روحه، وليس مجرد تصحيح التعامل معه.

ويمكن أن أقول بوضوح: إنه إذا لم تتسع القنوات السياسية الاجتماعية للحركة المرئية والظاهرة للتيارات ذات النفوذ كلها، فإن ثمة خللا خليقا بأن يصيب علاقات التوازن السياسى الاجتماعى، أى النظام القائم فى المجتمع. وإذا لم تتسع القنوات الشرعية للاعتراف بوجود أى من التيارات ذات النفوذ، فإن ذلك خليق بأن يدفع إلى العمل غير

المشروع. لا بد أن يمتد غطاء الشرعية وبساطها ليشمل كل التيارات ذات الوجود الحقيقى والنفوذ الفعال. لا بد أن تتسع قنوات الحركة السياسية الاجتماعية لهذه التيارات بلا استثناء. وذلك إذا أردنا أن نضمن لنظامنا من المرونة ما نضمنه له من الاستقرار، وأن نقيمه على أسس رشيدة تمكن من حساب الأوضاع والبصر بالحركة.

على أن التيار التغريبى فى المجتمع، ينظر إلى التيار الإسلامى كما لو كان طائفة من الطوائف، ويريد أن يتعامل معه على هذا الأساس، وهو بهذا يضع نفسه وضعا طائفيا. والعلاقات فى هذا المجال تتخذ طابع العلاقات الطائفية. فرغم الاختلافات الكثيرة التى تقوم داخل كل تيار، من حيث المواقف الاجتماعية السياسية، تراه يتماسك بعضه مع بعض فى مواجهة التيار الآخر. ولهذا نرى المجتمع ينفصم ويتشقق شقوقا طولية رأسية تهدده بالتصدع.

* * *

وختاما، فإن كل ما قصدته بهذه الملاحظات، هو بيان أن ثمة أمورا ونقاطا للتماس هى ما تخلق التوتر وتهدد أمن الأفراد والجماعات، وتخلق الظرف المهيئ للفتن. وإنه إذا تناولنا هذه الأمور بالعلاج السليم، فستكف عناصر الخوف والتوتر عن الوجود. وساعتها، فإن أى حدث « جنائى» يحدث حريقا أو انفجارا أو مشاجرة، سيفقد معناه ودلالته السياسية، وسينحصر معناه فى دلالته الجنائية وحدها. وساعتها لن يكون مرتكبو هذه الأحداث مشغوفين بارتكابها، إلا أن تكون فعلا أحداثا تلقائية غير مقصودة.

نحن نريد أن ننزع « الفتيل » الطائفى؛ وساعتها، لن يقلقنا على جماعتنا حدث من هنا أو حدث من هناك. وعندما ننجح فى نزع الفتيل السياسى، فلن يقلقنا أيضا أن تدبر مكيدة من الخارج، أو تفد مؤامرة ممن يبيتون لنا الأمور بليل. وما أكثر ما صنع هؤلاء فى سنة ١٩١٩، وباءت محاولاتهم بالفشل، لأنهم لا يملكون إلا الشرارة يدسونها فى أوعيتنا، ولن يهمنا الشرر ما دمنا نضمن أن أوعيتنا خالية من مساعدات الاشتعال.

ثم إننا إذا لاحظنا الأزمات الطائفية التى مرت من قبل، نجدها كلها قد انتهت نهاية سعيدة بجهد وطنى مشترك، توجه به الناس جميعا نحو وطن مشترك، وقاموا فيه قومة واحدة يدفعون عن وطنهم أو يبنون نهضته بثقة وتفاؤل. فبعد أزمة ١٩٠٨ ـ ١٩١١ قامت نهضة سنة ١٩١٩. وبعد حادث الخانكة، قامت حرب أكتوبر سنة ١٩٧٣. وبعد أحداث سنة ١٩٨١ حدث انفراج لابأس به. وإن ثقتنا كبيرة فى مستقبل هذا الشعب. حفظه الله وألهمه الرشاد، والحمد لله.

حاشية
على موضوع
الفتنة الطائفيّة

قرأت بغبطة التعليق الذى نشره الأستاذ محمد عامر فى العدد الأسبق من « صوت العرب» على مقال كانت « المصور» قد تفضلت بنشره لى فى ٢٧ من مارس عام ١٩٨٧ حول الفتنة الطائفية . وللدكتور عامر من الجدية والإخلاص ومن الورع الذى لا مثيل له ما يجعل النقاش معه خصبا ومثمرا للغاية . ولى على تعليقه تعقيب أجمله فى النقاط الآتية .

أولا : بدأ الدكتور عامر تعليقه بالحديث عن الظاهرة الاستعمارية . وأخشى أن توحى هذه البداية بأن ثمة خلافا بينى وبينه حول هذه الظاهرة . وأنا من جانبى لا أجد فى هذه الظاهرة نقطة خلاف بيننا ، وأزعم أن إدراكى لها وحساسيتى تجاهها لا تقلان بحال عما يكشفه التعليق . كما أنى لا أجد فى التعليق ما يشير صراحة إلى أن كاتبه يرى فى هذا الأمر نقطة خلاف بيننا . . قد يكون هدف التعليق من هذه البداية الإشارة إلى أننى فى مقالى لم أشر بشكل كاف إلى العنصر الأجنبى فى الفتنة الطائفية . والحقيقة أننى لم أتكلم عنه ، لأننى وجهت همى للعناصر التى نملكها والتى يتحقق توافرها لدينا بالتوجه الإرادى .

وأوضحت ذلك فى آخر المقال باعتبار أنه لن يهمنا ما يطلقه الاستعمار من شرارات الفتنة إذا استطعنا أن ننقى أوعيتنا من مساعدات الاشتعال . وأتصور أن الدكتور عامر يسلم معى بذلك ، إذ يقول : إن إعادة ترتيب البيت سيسد خطر الثغرات التى تمكن الاستعمار منا .

ثانيا : عاب تعليق الدكتور عامر على مقالى أنه حصر الحديث عمن يفقدون الأمن الاجتماعى ، على تيار الإسلام السياسى والقبط ، وذكر التعليق أن المصريين جميعا يفتقدون هذا الأمن .

(*) صحيفة صوت العرب ، فى ١٧ من مايو، سنة ١٩٨٧ .

وأنا لا أجد وجها لهذا النقد، لأننى لم أكن أتكلم عن التيارات السياسية فى مصر، وما تفتقد من الأمن، وما تتمتع به من حقوق الممارسة، أى أننى لم أكن أتكلم عن مسألة «الحريات»، كما أننى مع اعترافى بما يواجه الوطن من ضغوط عنيفة تهدد أمنه القومى وتكبل إرادته، سواء على الصعيد السياسى أو الاقتصادى أو العسكرى، فإننى لم أكن أيضا أتكلم عن مسألة « التحرير » .

كنت أتكلم عن مرض « الطائفية» الذى يظهر بين ظهرانينا، وكنت حددت موضوعى فى الأسطر الثلاثة الأولى منه بعبارة: « العمل الرئيس فى إشاعة روح التعصب وتوليد الشعور الطائفى هو الإحساس بالخوف وفقدان الأمن الجماعى، وذلك متى أحاط الخوف وفقدان الأمن طائفة من الناس تتميز بوحدة المعتقد والمذهب أو اللغة أو غير ذلك» . لذلك، فإن التعميم الذى يرى الدكتور عامر أنه غاب عنى أو (يوجد نقص فى الأصل) فى صلب الموضوع .

لقد كنت أتكلم عن الطائفية التى تصدع الوطن والجماعة صدعا طوليا، وهى مع نموها، يقوم لدى أفرادها عنصر امتناع عن المشاركة مع غيرهم فى الحياة الاجتماعية، وتؤدى إلى تكوين كتلة بشرية تزداد غربة ونفورا. وقد ذكرت أن الجماعة الوطنية العامة لا تكون من أفراد متناثرين، وإنما تتكون من جماعات أصغر تتصنف وفقا لمعايير شتى. وكل فرد ينتمى فى جماعته الوطنية لأكثر من تصنيف من هذه التصنيفات التى تتكون حسب الفكر والثقافة أو المهنة أو الجوار، ويمارس الفرد حياته من خلال هذه الجماعات المتداخلة المتشابكة. وإن ما تصنعه الطائفية والتعصب أنهما يسحبان المواطن من هذه الانتماءات الجماعية . وغلب على حديثى التعرض لهذه الظاهرة ووجه الخطر من تركها تنمو.

ثالثا : يذكر الدكتور عامر أننى فى مقالى أعترف بأن مبدأ المساواة بين المسلمين والأقباط يرتكز على الفكر العلمانى الوافد ، وأننى فى كتاب « المسلمون والأقباط» أعترف بأن الفكر الإسلامى لم يستخرج هذا المبدأ.

ويستخلص من ذلك أن هجوم قيادات الإسلام السياسى على العلمانية يشكل هجوما على مبدأ المساواة، وأن التخوف على مبدأ المساواة من هذا الهجوم له مايبرره.

وهنا ألحظ أن الدكتور عامر قد وضع الأمر وضعا سكونيا، واستخلص منه ما لا أوافقه عليه. فالأمر الأول أن ارتكاز المساواة على الأساس العلمانى قد حدث وبلغ غايته بعد سنة١٩١٩ وصلح لتوحيد المسلمين والأقباط، ولكن الأساس

العلمانى فى غير هذا الأثر أدى إلى ظهور فتق آخر يزداد اتساعا فى نسيج الجماعة الوطنية، بين ما يمكن أن نسميه أصحاب الفكر الوافد وأصحاب الفكر الموروث.

وهذا الانشقاق، هو الذى لا نزال نعانى منه، والذى نعمل جاهدين بإذن الله على رتق فتوقه التى تزداد وتتسع وتهدد « قماش» الأمة المصرية بالتهرؤ.

ومن هنا، تقوم دعوة ذات شقين، تتعلق بالعودة إلى الشريعة الإسلامية كمعيار حاكم، وتتعلق بأن يتفتح الفكر الإسلامى من داخله وبمادته لاستيعاب مبدأ المساواة والمشاركة. وهذا من شأنه أن يقيم الوحدة الوطنية على أسس أضمن وأوثق.

والأمر الثانى ، أننى عندما تكلمت فى كتاب « المسلمون والأقباط» عن أن الفكر الإسلامى لم يستخرج من الشريعة الإسلامية مبدأ نظريا عن المساواة، كنت أتكلم عما وصلت إليه الحركة الإسلامية السياسية فى مصر فى الثلاثينيات والأربعينيات، وكنت أشير إلى أنها راعت موجبات الوحدة الوطنية من الناحية العملية دون أن تقدم إسهاما نظريا كافيا فى هذا المجال. فكان حديثا عن خصوص فترة معينة، ولا يصدق بالضرورة على التيار الإسلامى عامة، وفى السبعينيات والثمانينيات خاصة. وقد تعرضت لهذا الأمر فى الكتاب نفسه فى فصوله الأخيرة بعنوان « مبدأ المواطنة» . وقد يجوز لى القول بأن هذا الفصل تضمن جهدا نظريا متواضعا فى هذا الشأن، وأرجو أن يتاح لى إمكانية بسطه فى مناسبة أخرى.

ولنا أن نشير هنا إلى الجهود الفقهية الكبيرة ، التى قام بها مفكرون وفقهاء مصريون خلال السنوات الماضية، ومنها جهود الشيخ القرضاوى والشيخ الغزالى والدكتور فتحى عثمان والأستاذ فهمى هويدى والدكتور محمد سليم العوا. لذلك، فليس صحيحا ما استخلصه الدكتور عامر من أننى أفتقد جهود الإسلاميين فى هذا الصدد، وليس صحيحا أن الهجوم على العلمانية يفيد هجوما على مبدأ المساواة، باللزوم غير المنفك، بل إن غايتنا وهدفنا هما أن نكشف عن عدم قيام هذا التلازم، رغم أن بعض العلمانيين يحاول أن يصوره تلازما غير منفك، ليحتمى بالقبط وبمبدأ المساواة فى صراعه مع التيار الإسلامى، وأظن أنه يتعين علينا جميعا وعلى الأقباط خاصة أن يدركوا أن هذا النفر من العلمانيين لا يدافع عن

القبط، ولكنه يدافع عن نفسه بالأقباط، وهو لا يدفع عنهم، ولكنه يريد أن يستخدمهم سلاحا يرمى به خصومه هو.

رابعا: صاغ الدكتور عامر حديثه عن موقف التيارات الإسلامية من الأقباط، كما لو أننى قلت أو أشرت إلى أن الأقباط هم سبب ما يعانى التيار الإسلامى من فقدان الأمن، أو بما يوحى أننى قلت أو أشرت إلى أن هذا بالأقل هو تقدير التيار الإسلامى للأمر. ولا أظن أن هذا حدث منى، لا بالعبارة الصريحة ولا بالإشارة الضمنية.

وأتصور أننى فى عديد من الموضوعات كنت واضحا فى تأكيدى ما أعتقده من أن الإسلامية السياسية إنما تتجه بأصل قيمتها وطبيعة تكونها ضد النزعة التغريبية وليس ضد القبط ولا المسيحيين عامة. وفى المقال محل الفحص تكلمت عن نقاط التماس بين الأقباط والشريعة الإسلامية من جهة أن جمهور الأقباط يخشون على حقوقهم كمواطنين من أن تتأثر بالدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية.

أما عن تساؤل الدكتور عامر عن سبب حديثى عن التيار الإسلامى فى مناسبة الحديث عن الفتنة الطائفية، فأتصور أن المقال شرح هذا الأمر، بحسبان أن القبط يخشون على أوضاعهم من تطبيق الشريعة، وأن المطالبين بالشريعة يخشون من النزعة التغريبية، وهذا ما يعقد المسألة. إن الخائف من حقه أن يطمئن، ولو كان الفريقان يتبادلان الخوف، لأمكن بذل الجهد فى إطار علاقتهما الثنائية، ولكن الحاصل فيما أرى أن ثمة فريقا ثالثا هو أهل التغريب يثير مخاوف الإسلاميين، ويثير فى القبط مخاوفهم من الإسلاميين، ويهدف من ذلك أن يتبوأ مكان الحاكمية بين الفريقين، وأن يدعى أن لديه مفاتيح الصواب وموازين الحق، والعدل. والمشكلة هى كيف يمكن للخائف على وجوده أن يبذل الجهد لطمأنة الخائف منه.

ومعنى ذلك أن الأقباط يحتاجون إلى من يطمئنهم على أوضاعهم فى ظل تطبيق الشريعة الإسلامية، وأن من يطالب بتطبيق الشريعة هو أولى الناس بتقديم هذه الطمأنينة. ولكن هذا المطالب نفسه يخشى على نفسه وعلى فكره وتياره السياسى والحضارى من غوائل الاجتثاث إزاء الحضارة الغربية وأدواتها الكاسحة على كل صعيد. هنا تبدو العقدة التى نجتهد فى حلها، والتى أردت أن أنبه إليها فى مقالى، فإنه يصعب على غير الآمن أن يضمن الأمن لغيره.

بين التيار الإسلامى والعلمانية، تبدو لى خصومة غير قابلة للفكاك، لأنها متضمنة فى محض أصل التعريف نفسه لكل من الإسلامية السياسية والعلمانية. كل منهما بموجب مفادها الأساسى تنفى الأخرى. والإسلامية السياسية لم تكن قط ترفع شعاراتها ضد الأقباط، أو ضد غير المسلمين.

إنما قامت شعاراتها منذ البداية ضد حركة التغريب، وضد المنهج العلمانى الوضعى الوافد. حدث ذلك عندما طالب المطالبون بتضمين دستور سنة١٩٢٣ نصا بأن دين الدولة هو الإسلام، وحدث عندما طالبوا بالنص فى دستور سنة ١٩٧١ على أن الشريعة مصدر للتشريع، وفى سنة١٩٨٠ عندما طالبوا بأن تكون الشريعة هى المصدر الرئيس للتشريع.

على أن العلمانية ،التى كانت وعاء امتزاج بين القبط والمسلمين فى فترة من تاريخنا، يقوم بعض دعاتها اليوم بتعميق الوقيعة بين القبط والحركة الإسلامية، فيصدون بالقبط أثر المد الإسلامى على أفكارهم. وهؤلاء يسيرون بالعلمانية إلى عكس الوظيفة التوحيدية التى قامت بها فى فترة سابقة، وينتكسون بها على إيجابيتها الوحيدة التى استمدت منها شرعية وجودها فى هذه الديار فى فترة ما.

وإن كل قلقى أن يؤتى ذلك أثره، فيتوحد الأقباط مع النزعة التغريبية، ويحملوا بغير حق أوزار الخلاف بين العلمانية والإسلامية السياسية. وكل حرصنا ألا يحدث ذلك، وأن يكون فى مكنتنا أن نقارب بين جماعات هذه الأمة مسلميها وأقباطها فى مواجهة عدوان الخارج علينا جميعا معا.

خامسا : يخالفنى الدكتور عامر فى قولى إن النزعة التغريبية تخاصم الإسلاميين، وتفقدهم الشعور بالأمن. وسبب المخالفة لديه ـ حسبما فهمت ـ أن ذوى النزعة التغريبية موجودون خارج السلطة، وليست لديهم تشكيلات عسكرية أو شبه عسكرية، بمثل ما كان لدى الإخوان المسلمين. واستشهد بما كنت كتبت فى كتابى «الحركة السياسية».

وفى هذا السياق، أقول: إننى لا أجد علاقة للتنافى بين فقدان الأمن وبين استخدام العنف، بل لعلى أميل إلى الزعم بأن ثمة علاقة سببية تجعل فقدان الأمن مما قد يفضى إلى اللجوء للعنف، وأشرت لهذا المعنى فى مقالى محل الفحص، بحسبان أن إغلاق سبل الشرعية أمام تيار اجتماعى مما قد يفضى به إلى العمل غير المشروع.

ومن جهة أخرى فإن استخدام العنف فى التاريخ المصرى، لم يكن قاصرا على تيار معين، ولم يكن بدعا فى تاريخنا السياسى. وأبرز أمثلته لا تتمثل فى القمصان الخضر أو الزرق، كما ذكر الدكتور عامر، إنما تتمثل فى نشاط جمعيات الاغتيال السياسى على أيدى شباب الحزب الوطنى قبل الحرب العالمية الأولى، وممارسات التنظيم الخاص بالوفد أثناء ثورة سنة ١٩١٩، والتوجهات التى ظهرت فى حركة الضباط الأحرار قبيل ثورة ٢٣ يولية وقبل أن ينتصر فيها اتجاه التحرك السياسى الشامل.

ومن جهة أخيرة، فإن النزعة التغريبية لم تكن بعيدة عن الدولة المصرية، وعن جهاتها وممارساتها، على مدى الأعوام المائة الماضية. وهذه النزعة توحد أنصارها فى مواجهة التيار الإسلامى، بصرف النظر عن الانحيازات السياسية والاجتماعية لهؤلاء الأنصار، وبصرف النظر عما إذا كانوا من الدولة أو من المعارضة، ومن أقصى اليمين أحيانا إلى أقصى اليسار. وهذه الظاهرة حاولت أن أشير إليها بوصفها ظاهرة طائفية.

تلك هى النقاط التى عن لى التعقيب بها على حديث الأستاذ الصديق محمد عامر، وقد حاولت فيها أن أطرح فكرى حسبما أستوضحه فى نفسى، ثقة منى بأن الحوار يحتاج إلى أن يكون كل من أفراده على بينة من ضوابط تفكير الآخر، وآليات عمله، وترابطات أعضائه. ونحن نكسب من ذلك: التقارب أو بالتقليل الاتفاق على تحديد وجوه الاختلاف، أو بالأقل أن يفهم كل منا صاحبه جيدا.

وأرجو فى النهاية إيضاح أننا لا نحلل واقعا ساكنا معدا من قبلنا، ومفروضا علينا حاكما لنا، ولكننا نصور واقعا يتشكل، ونأمل أن نساهم فى تشكيله على أكمل نحو ينفعنا. ونحن لا نطرح صياغات مغلقة، تمثل حلولا جاهزة ومفروضة، ولكنها صياغات مفتحة، يشكلها الطارح والمطروح عليه معا، وتتقبل التشكيل. والمهم أن يكون هدفنا رتق ما انتشر من الفتوق على نسيج الأمة المصرية فى أيامنا هذه، ولم شمل الجماعة الوطنية فى توجهها نحو الاستقلال والنهوض..

الصِّرَاع الفِكرى
والمؤسّسَات المالية الإسلامية

المشروعات الاقتصادية
والرصيد الدينى الوطنى العام

أولا : إن فكرة إنشاء مؤسسات مصرفية لا تعتمد على الربا، قد شغلت المهتمين بشئون الإسلام والاقتصاديين منهم بخاصة . . وبقدر ما يعتبر المصرف مؤسسة لازمة للنشاط الاقتصادى فى الحياة الحاضرة، بقدر ما يشكل موضوع الربا تحديا أمام المطالبين بإقامة نظام إسلامى، لأن النشاط المصرفى يقوم على «الفائدة»، ويثور التساؤل عما إذا كان المفكرون والاقتصاديون الإسلاميون سينجحون فى الاستجابة لهذا التحدى بإنشاء مؤسسات تقوم بالنشاط المصرفى المطلوب بغير أن تتعامل بالربا.

وما إن ظهرت المصارف الإسلامية التى تتعامل بغير الربا، حتى بادر جمهور كبير من أصحاب الودائع إلى توظيف أمواله بها، مبتعدا عن الربا وساعيا وراء ما يعتبره توظيفا للمال غير مؤثر. وقد أقبل هؤلاء على تلك المصارف رغم أن العائد الذى يحصلون عليه غير ثابت وغير مضمون، ورأس المال المودع نفسه غير مضمون، ورغم أن العائد فى أحسن حالاته كان يقل كثيرا عن الفائدة المضمونة الثابتة، التى كانت تحققها شهادات الاستثمار مثلا.

ومن ذلك، يهمنا القول بأن انجذاب الودائع لهذه المصارف فى البداية، لم يكن بسبب وفرة الربح ولا ضمانه. وأكاد أقول إنه لم يكن أيضا بسبب فرط الثقة فى كفاءة القائمين على هذه المصارف. إنما كان من أهم أسباب الانجذاب هو السعى وراء الكسب الحلال فى عقيدة المودع.

ومن هنا، فإن القائمين على هذه المصارف، لم يستدروا المال من مدخرات أفراد فقط، إنما استدروه من الرصيد الإيمانى التعبدى لهؤلاء الأفراد. وشبيه بذلك من هذه النقطة ما كان طلعت حرب يفعله فى بنك مصر. كان يستدر مال المودعين ومدخراتهم من الرصيد الوطنى العام لديهم، ومن الأمل المرجو فى التخلص من السيطرة الأجنبية على الاقتصاد المصرى.

---

* نشرت فى صحيفة الشعب بالقاهرة فى ٦ من أكتوبر، سنة ١٩٨٧م.

وهؤلاء القائمون على تلك المصارف الذين يستثمرون أموال المودعين، عليهم أن يدركوا أن ليس المال وحده هو الأمانة فى أعناقهم، وإنما ذلك الرصيد الدينى والوطنى العام. وهم لا يستثمرون ودائع نقدية فقط، ولكنهم يستثمرون رصيدا دينيا ووطنيا. وهم لا يحاسبون على مايوفرونه من عائد نقدى فقط، ولكنهم يحاسبون على ما يوجهون الأموال فيه من وجوه الاستثمار، وهل توجه فيما يحقق صالح الجماعة والمجتمع؟ أم أنها تضر بهذا الصالح؟ وهل فى مسلك هذه المؤسسات ما يبدد الرصيد الإيمانى الوطنى فى مشروعات تتعارض مع صالح الدين والوطن؟ أم أنها تستثمر فيما يزيد هذا الرصيد استقلالا للوطن ونهضته؟

وإن لنا فى تجربة طلعت حرب أسوةحسنة فى هذا الشأن. لقد اعتمد فى مشروع «بنك مصر» على الرصيد الوطنى لدى المصريين. وتجربته تقدم لنا فى هذا الشأن الذى نبسط فيه الحديث ثلاث خبرات:

١ ـ إذا كانت ثورة سنة١٩١٩ قد أسفرت عن مؤسستين للنشاط الوطنى: الوفد الذى قاد الحركة السياسية من بعد، و«بنك مصر» الذى قاد عملية تجميع المدخرات المحلية وتوجيهها إلى إقامة مشروعات اقتصادية، فإن هاتين المؤسستين رغم صدورهما عن نبع واحد واستهدافهما غايات واحدة، إلا أن اختلاف مجال النشاط أوجب عليهما الابتعاد التنظيمى؛ فلم نجد تداخلا مؤسسيا أو تنظيميا بينهما. ولا وجدنا علاقات «خاصة» تربط بينهما، ولعلهما لم يكونا على وفاق فى ظروف شتى.

٢ ـ إن طلعت حرب أدرك أنه ما دام « يسحب» من الرصيد، أى أنه يعتمد على وطنية المودعين فى جذبهم للإيداع فى بنك مصر. فقد صار عليه واجب مزدوج، أن يحقق لهم القدر المعقول من العائد لأموالهم المودعة، وكذلك أن يحقق لوطنهم المشروعات التى تعود عليه بالنفع. أى أن يعيد إلى الرصيد الوطنى أكثر مما أخذ. وهذا ما كان يفعله بمجموعة الشركات الصناعية التى أنشأها، والتى صارت علامة فى تاريخ الاقتصاد المصرى.

٣ ـ إن طلعت حرب مع بنك مصر، كان يدرك أن واجبه إزاء الرصيد الوطنى لا يقل، بل لعله يزيد على واجبه إزاء الرصيد النقدى للمودعين، وهذا ما أوجب عليه أحيانا أن يلبى نداء الاحتياج الوطنى، وإن كان ذلك على حساب الأصول المصرفية المعتمدة، واستباح لنفسه أن يخرج بعض خروج على القواعد الفنية للعمل المصرفى لصالح البناء الوطنى وإنشاء الشركات الصناعية، وقد أوقعه ذلك فى بعض الأزمات التى ينتقد بها بنك مصر لدى بعض الاقتصاديين، ولكن الحقيقة أن ما

قدمه البنك لصالح بلده قد جعله مؤسسة وطنية تستوجب على الناس النهوض لنصرتها، وهذا ما أوجب على الحكومة التدخل لإنقاذ البنك فى سنة ١٩٤٠، ومن ثم فإن الرصيد الوطنى هنا قام بدوره إزاء مؤسسة أثبتت شرفها وأمانتها إزاء هذا الرصيد.

ثانيا : إن من أهم ما يتعين ملاحظته أن المناداة بالإسلام اليوم تمثل تيارا عاما، وتطالب بأن يكون الإسلام نظاما شاملا للحياة، وأن يكون مصدرا للشرعية فى شئون السياسة والاقتصاد والأنشطة الاجتماعية الأخرى.

وإن وحدة الهدف الشامل مع احتمالات التأثير المتبادل بين وجوه النشاط المختلفة تغرى بالترابط المؤسسى بين الهيئات التى تقوم على كل من هذه الأنشطة. وهذا الإغراء خطير وكبير، لأن لكل من هذه الوجوه من النشاط رجاله وهيئاته ومجالات عمله وأهدافه النوعية المتميزة، وإمكانات الاستمرار فيه تختلف، وأنواع المخاطر مختلفة وقد تكون متعارضة، وطرائق تجنب تلك المخاطر قد تتعارض بين وجوه النشاط.

وإن الرؤية العامة لكل من القائمين على هذه الأنشطة، تتلون بنوع النشاط الذى يمارسه، وتتأثر بالزاوية التى يوجب عليه نوع نشاطه النظر منها للمشكلات العامة. وترتيب أولويات المطالب وأولويات المخاطر يختلف من نوع نشاط إلى نوع آخر، وردود الفعل مختلفة وتراكم الخبرات مختلف.

ومن جهة أخرى، فإنه فى الإطار العام للنظرة الإسلامية، تتباين الحلول المطروحة والمقترحة فى كل مجال من مجالات النشاط. فالنشاط السياسى يمكن أن تتباين فيه الحلول من زاوية النظرة الديمقراطية أو وسائل مقاومة عدوان ما أو تحقيق الاستقلال السياسى، وتقوم الغلبة وفقا للحجم الأكبر الذى يؤيد أيا من تلك الحلول. وفى النشاط الاقتصادى، يمكن أن تتباين الحلول بين أنماط المشروعات الرأسمالية، أو الدعوة إلى أن يكون للدولة هيمنة على المقدرات الاقتصادية أو تنشيط حركة شعبية للتعاون.. إلخ.

وإن اختلاط النشاطين السياسى والاقتصادى من شأنه أن يُصبغ كل منهما باللون الذى اتخذه الآخر فى ظروف خاصة، وقد يتحقق من ذلك تضارب لا مثيل له بين هذه الوجوه بعضها وبعض.

وعلى سبيل المثال، فليس من الصواب ولا من الميسور قبوله أن حركة سياسية تعمل فى بلد معين وتتبنى الأهداف الوطنية لهذا البلد فيما تتبنى من أهداف إسلامية عامة، ترتبط بمشروع اقتصادى ينشئ له مؤسسة فى الخارج، ويبتعد تماما عن مجالات رؤية

الرأى العام له ورقابته إياه، وأن يستفاد من وجوه الحركة السياسية لجذب الأموال إلى خارج هذا البلد. وذلك فى ظروف توجب فيها المصلحة الوطنية السعى لتوظيف المال فى بلده واستثماره فيه. ومع افتراض حسن النية وما ينتظر من خير من مثل هذا المشروع، فهو غير مأمون لخروجه عن إطار الرقابة الوطنية التى يتعين على الجميع التسليم بها والقبول، (أى رقابة الرأى العام الوطنى)، وهو ضار من حيث استنفاده جزءا من الرصيد الدينى الوطنى.

وعلى سبيل المثال أيضا، فمن الخطأ أن يرتبط النشاط التعليمى بالنشاط الفكرى، والأول يحتاج إلى هدوء نسبى واستقرار طويل، ونتائجه بطيئة ولكنها بعيدة المدى، والتنافس محدود نسبيا، ويمكن تجنيبه أعاصير الخصومات وحدة المواجهات، وهو يحتاج إلى جهد مؤسسى تنظيمى لإنشاء المدارس وإعداد المعلمين.. إلخ.. بينما النشاط الفكرى يعتمد فى الأساس على جهود أفراد أو مجموعات محدودة العدد ذات استعداد قوى، وهو نشاط يصعب تجنيبه آثار الاجتهاد والتجديد من تجارب فكرية وشطحات وجدال حاد أحيانا. لذلك، فإن ربط الحركتين بعضهما ببعض يفسدهما إذا سيطرت خواص أى منهما على الأخرى، إذ يتبادلان الضرر بدلا من أن يتبادلا النفع.

وبالنسبة لصلة مؤسسات السياسة بالمؤسسات الاقتصادية، فإن النشاط الاقتصادى قد يفسد العمل السياسى من حيث إنه يمكن أن يحصره فى إطار مصالح اقتصادية ضيقة تسيطر عليه وتوجهه لصالحها، ومن ناحية أخرى، فإن القائمين على الأعمال الاقتصادية لا بد عليهم أن يراعوا أثر ارتباطهم بالأنشطة السياسية من حيث إنها قد تثير عليهم من خصومات السياسة ومشكلاتها ما هم فى غنى عنه، ولا يغيب عن ذكائهم مثل هذه الاعتبارات.. ويضاف إلى ذلك أن ثمةعديدا من وجوه النشاط الاقتصادى لا تزال فى دور التجريب، وهى لا تحتمل أن يضاف إلى مشكلاتها أعباء المواجهات السياسية المختلفة، كما أنه لا وجه لتحميل العمل السياسى أضرار ماتثيره فشل التجارب الاقتصادية الجديدة من أوزار. وإن أظهر وسائل اختلاط النشاطين وتبادلهما الأوزار أن تتداخل أسماء الأشخاص الذين يقومون بكلا النشاطين، أو أن يظهر تأييد ودعم سياسى ظاهر لمشروعات محددة أو دعم اقتصادى لنشاط سياسى محدد.

إن الفصل واجب بين هذين النشاطين، ولا ينبغى أن يؤخذ المحسن بالسيئ ولا أن يتحمل أوزار الآخر « ولا أن يهلك سعد إن سقط سعيد.. ».

ثالثا : ننتقل إلى نقطة أخرى. فإن الباعث الدينى والوطنى وجه ودائع المودعين إلى

تلك المؤسسات، وكان يسعى للبراءة ولو على حساب وفرة الربح. هذا الباعث كان يمكن استثماره بما يفيد الجماعة الوطنية فى عمومها، وبما يتجه إلى مشروعات النهوض والاستقلال وإلى ما يوفر الحاجات الشعبية الأساسية مع تحقيق قدر من الربح المعقول لمودعين لم يكن إغراء الربح وحده هو حافزهم.

إن الدين والوطن قاما هنا بمثابة البنية الأساسية والمرافق الرئيسة لاقتصاديات المشروع. ومن يستخدم هذا المخزون الثمين، عليه أن يحفظه لا أن يبدده، وهو رصيد له عائده المعنوى من جنس الرصيد نفسه. فنحن لا نبيع دينا ووطنا بمال، إنما نستثمرهما الاستثمار الشريف الذى يعود عائده صلاحا ونفعا للدين والوطن. ومن لم يدرك لذلك حسابه، فمسئوليته شديدة أمام الله والناس.

إن الاستثمار للدين والوطن يجرى فى إطار تحقيق الصالح العام للجماعة الوطنية. وأول عناصر تحقيق هذا الصالح، أن يجرى الاستثمار فى البلد نفسه إنماء لثروته وتعظيما لقدرته، وألا تستنزف أموال أبنائه خارج حدوده. وثانى تلك العناصر، أن يجرى هذا الاستثمار فيما يحقق بقدر الإمكان إشباع الحاجات الأساسية لهذا المجتمع وتوفيرها بما يراعى طاقة المحتاج. وثالثها، أن يكون نوع المشروع وحجمه بما يتلاءم مع المقدرة التمويلية التى تتحكم فيها المؤسسة المالية المعنية. وبهذا تبطل أية دعوة لاستثمار أموال الناس خارج بلدهم وتبطل أية دعوة لتوجيه هذه الاستثمارات إلى مشروعات الترف والمترفين، مع المقدرة على توجيهها إلى مايسد حاجة عامة، أو يدعم صالحا وطنيا، أو يغنى استيرادا مطلوبا، وتبطل أية دعوة للاقتصار على الأعمال التجارية أو احتكار السلع أو الاهتمام بمشروعات صغرى لا تتناسب البتة مع ضخامة المؤسسة التمويلية.

إن هذه المعايير يحاسب بها أى صاحب مال. ومن باب أولى، يحاسب بها من استند إلى الرصيد الوطنى الدينى فيما أتاه من مال.

رابعا: يحدث أن قسما كبيرا من تلك المؤسسات لا يؤدى للرصيد الدينى الوطنى عائده، ويبالغ فيما يقدمه للمودعين من عوائد وأرباح تزيد كثيرا عما يرتضونه، وفقا لبواعثهم العامة، ووفقا للمستوى الغالب فى سوق المال، ووفقا لما كان يقنع به المودع فى ضوء ما يراه صالحا لدينه ودنياه.

لقد كانت حركة حميدة للإيداع بالربح الأدنى صلاحا للدين والدنيا، وابتعادا عن الربا الحرام، فأتت موجات الربح العالى، لا تواجه هذه الحركة، ولكن تغرقها فى إغراءاتها. وأنت لا تستطيع أن توقف عجلة دوارة أو تغير اتجاهها إلا أن تدور معها أولا. وبموجات الربح العالى يجرى الإحلال، إحلال باعث محل باعث، ونشر الشهوة

للربح المتعاظم لتحل محل العناصر المعنوية من دوافع المودعين. وكان اندفاع المودعين لسحب ودائعهم، عند أول إشاعة بتحرج المركز المالى لإحدى المؤسسات، كان ذلك اختبارا جرى بغير قصد، تبين منه إلى أى حد تغير المركب الكيميائى للحوافز لصالح النفع الفردى المادى.

لسنا ضد أن يكسب المودع كثيرا، بل ندعو الله سبحانه أن يبارك لكل صاحب مال حلال، ولكننا نرقب تطورا طرأ فى مجال تزاوجت فيه الدوافع المالية والدينية والوطنية، ونظرنا فيما يمكن أن يطرأ على كيمياء هذا المركب. ونحن ننظر بقلق وشفقة إلى هذا المودع المتأثم المتحرج من فعل ما نهى عنه الدين، المستبرئ لذمته من الربا، المستغنى عن المال المشبوه. ونظرنا فيما يجرى من تبديد للرصيد الدينى الوطنى الذى يتكون بالتراكم البطىء على مدى عشرات السنين بجهود الداعين لنصرة الحق والعاملين لأوطانهم، وبجهاد المجاهدين وكفاح المكافحين ونضال المناضلين. ونظرنا فى كل ذلك الرصيد المودع فى القلوب والصدور، ونحن أشد إشفاقا عليه من الضياع، وأن يتبدد، وأن يباع قطعة قطعة ليشرب البعض بثمنه لبنًا..

خامسا: إن الفكرة الأساسية التى تقوم عليها الحركة الإسلامية: أن الإسلام دين ودنيا، وأنه عبادة ومعاملة، وأنه لا ينظم علاقة الفرد بربه فقط، ولكنه ينظم علاقة الناس بالناس، وحياة الإنسان ممتدة فى دنياه وأخراه، والله سبحانه رب الأرض والسماء.

وأصل التفكير فى إقامة مؤسسات اقتصادية إسلامية يبدأ من هذا المفهوم، باعتبار السعى لتحقيق نظام إسلامى فى الأرض وبين الناس فى حياتهم الدنيا، أو لضمان أن يكون النظام الذى يشمل الناس مما يتفق مع مبادئ الإسلام وشرعيته.

وتحريم الربا ليس مجرد نهى فردى ينحصر فى إطار العبادة والعلاقة بين الفرد وربه، ولكنه أمر له امتداداته فى النظام الاقتصادى، وأوضاع الجماعة، وما يجوز سنه من العلاقات الاجتماعية. وجوهر الدعوة المحمدية أنها لا تقف عند حدود النهى عن المنكر، ولكنها تحض على الأمر بالمعروف، وهى تفرض الجهاد لصالح الدين والجماعة، ولا تكتفى بمنع الفرد من ارتكاب المعصية. وهذا هو الفارق الحاسم بين النظرة الإسلامية والنظرة العلمانية التى تحصر الدين فى نطاق موقف ذاتى باطنى يتعلق بعلاقة الفرد بربه، وتحصره فى أمور العبادات الخالصة، أوامر كانت أو نواهى، وتبعده عن نظام الحياة والمجتمع.

وعندما تنشأ مؤسسات لتوظيف الأموال، وتصف نفسها بالإسلامية، فيفترض أن تصنع ذلك وفقا لفهم للإسلام يجاوز النظرة العلمانية. وهى عندما تقول إنها لا تتعامل

بالربا، فهى إنها تعلن بذلك امتثالا لأوامر الإسلام ونواهيه، بوصفه أساسا للشرعية السياسية والاجتماعية، وبوصفه مهيمنا على نشاط البشر فى المجتمع. وهى عندما تطلب لنفسها الشرعية الإسلامية، فقد وجب عليها أن تهيئ لنفسها الصلاحية لكسب هذه الشرعية. ولا يتأتى ذلك بالإقلاع عن الربا بوصفه محض علاقة ثنائية بين المودع والشركة، ولكنه يتطلب النظر فيما توظف فيه أموال الشركة، وأى عائد يعود على الجماعة السياسية الوطنية فيه.

إن افتراض كسب الشرعية الإسلامية من محض الإقلاع عن الربا، كعلاقة ثنائية بين الشركة والمودع، يعود بنا إلى فكرة المعصية بوصفها الفردى الباطنى، وفى الإطار الذى تضربه عليها النظرة العلمانية. فيصير تعاطى الربا فى نظرها كتعاطى الخمر معصية فردية، يتأثم بها الفرد فى علاقته التعبدية مع ربه، دون أن يكون لذلك صلة بنظام الحياة وأوضاع الجماعة الوطنية التى يحيا هذا الفرد كعضو فيها. ويكون كل ما صنعت هذه المؤسسات أنها هيأت فرصة خلاص للفرد من هذه المعصية الذاتية. إنها إن تفعل، إنها ترتد إلى نطاق النظرة العلمانية التى تدعى الفكاك منها.

إن التعامل بغير الربا واجب، ولكن ذلك هو أول الحلال. فلا يتم حلال التوظيف إلا بالنظر إلى وجوه استثمار الودائع المجمعة، وهل توظف بما يخدم الجماعة السياسية الوطنية أم لا؟ وهل توظف فيما يحقق نهوض الجماعة واستقلالها أم لا؟ وهل يمكن أن يكتمل لتوظيف المال حله، إن قام فى تجارة مشبوهة، أو أفضى إلى احتكار سلعة مما يحتاج الناس، أو جعل همه المضاربة على أسعار السلع الضرورية، أو أسعار أراضى البناء؟ وهل يمكن أن يكتمل حله إن دعم التبعية الاقتصادية، وقام فى إطار الوكالات المحلية للشركات الكبرى العالمية، أو ارتبط بما نعرف أو لانعرف من مؤسسات القمع الدولى؟

أنا لا أدعى أن ذلك كله أو بعضه يحدث من أى من مؤسسات توظيف الأموال، ولكنى أضع الافتراضات لكى لا يستنيم مودع إلى صواب وضعه لمجرد أن ما يتقاضاه لا يسمى ربا ولا فائدة إنما يسمى ربحا. بل عليه أن يطالب بحقه فى معرفة وجوه الصرف والاستثمار والتوظيف لماله، ليعرف ونعرف فى أى حلال أو حرام يصرف المال ويوظف.

خاتمة

هذه ملاحظات بدت لى حول المؤسسات الاقتصادية الإسلامية وحول مايتطلبه اكتساب الشرعية الإسلامية الوطنية من جوانب، أرجو ألا تغيب عن الجاد من هذه المؤسسات فى سعيه لاكتساب الشرعية الإسلامية، وعن المودعين المتأثمين من الربا، والواجب أن يتأثموا من توظيف أموالهم توظيفا لا يحقق نفعا عاما لجماعتهم وأوطانهم، بله أن يكون التوظيف فيما يخل بهذا النفع، كما أرجو ألا تغيب عن جمهور المهتمين بالحركة الإسلامية فى جوانبها المختلفة، فلا يتركوا عددا من مؤسسات تستنفد رصيدهم وجهادهم للدين والوطن، وتبدده فيما يحقق الكسب المادى لجمهور من أصحاب الشركات والمودعين، دون نظر للصالح الأعم للجماعة وللنفع الأبقى لها، ودون نظر لحقوق الله سبحانه وتعالى . . والحمد لله .

أساليبُ الصّراع حَول توظيف الأموال

(١)

هذا الموضوع ، يشمل عددا من الملاحظات حول موضوع شركات توظيف الأموال . هو تقريبا « حاشية» أو «هامش»، لا يتعلق بشركات توظيف الأموال، بقدر ما يتعلق بالجدل الذى أثير حول هذه الشركات ،وبعملية الصراع التى انتهت بإصدار القانون رقم ١٤٦ لسنة ١٩٨٨ ، المنظم لما أسماه بشركات تلقى الأموال .

لقد نشر عدد كبير من الآراء حول هذه الشركات، وانشغلت بها الأقلام على مدى العامين الماضيين، وكاد كل مواطن أن يصير مطالبا بأن يتخذ موقفا من هذه الشركات، وأن يعلن عما إذا كان يقف معها أو ضدها . وصار الموقف من هذه الشركات كما لو أنه معيار، يتصنف على أساسه كل صاحب قلم، وكل صاحب فكر، وكل ذى اهتمام بالشئون العامة لمجتمعه. بمعنى أنه صار موضوعا « فاصلا» ، أو موضوعا « حاكما» .

والسؤال الذى يتعين إثارته، هو أنه مع الإقرار بالأهمية الكبيرة لقيام هذه الشركات، فهل تلك الأهمية ترد على تلك الدرجة العليا التى اتخذتها فى ترتيب درجات الأهمية، بالنسبة لمشكلات الوطن والعصر؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما سبب تزكية هذا الموضوع، ليتقدم كل ما عداه من مشكلات ومسائل؟

قد يختلف المختلفون فى تحديد الأولويات ، ولكن لا أظن أن مسألة توظيف الأموال تكسب إقرارا عاما بأسبقيتها على ما عداها من موضوعات مثارة، ومن ذلك موضوع السياسة الزراعية، وأننا نعتمد على الاستيراد لأربعة أخماس ما نستهلك من القمح، وأن أكثر من مليون فدان من أرض الوادى ذات الخصوبة التى لا تعوض، والتى حفظها الأجداد عبر آلاف السنين، والتى تمثل نحو سدس « الأرض السوداء» فى مصر التى لم تعد تتجدد، هذه الأرض قد تم تدميرها بإقامة المبانى عليها خلال السنوات القليلة

(*) نشرت فى صحيفة الأهرام الاقتصادى بالقاهرة ، فى يولية عام ١٩٨٨ .

الماضية، وأن « التجريف» يدمر أرضا زراعية أخرى لن تعوض قط، وأن رصيد المياه الجوفية العذبة فى الصحارى المصرية يستنفد بأسلوب عشوائى غير مخطط.

ومن جهة أخرى، فلا أظن أحدًا من معارضى هذه الشركات ينكر أن كل ما ينعاه على نشاطها، إنما هو جزء من ظاهرة عامة، بدأت من أواسط السبعينيات قبل ظهور هذه الشركات وقبل تضخمها، وإنها ظاهرة يشارف عمرها خمس عشرة سنة، جرى بها ربط الاقتصاد المصرى بعلاقات التبعية بالسوق الرأسمالى العالمى، وإنه منذ عام١٩٧٥ تقريبا ظهر فى مصر أكثر من خمسين مصرفا وفرع مصرف أجنبى، ولم يفد منها الاقتصاد المصرى شيئا، بل على العكس يعترف الكثيرون بأثرها الضار فى تبديد الموارد النقدية المحدودة ودعم الاستيراد الاستهلاكى، وأنها صارت مؤسسات مستنفدة لرءوس الأموال، وليست معبئة لها، وأنها لم تشارك بدور يذكر فى دعم الطاقة الإنتاجية للمجتمع المصرى. وكذلك الشأن بالنسبة للمناطق الحرة التى أنشئت لإنعاش القوة الاقتصادية المصرية، فصارت على العكس من عوامل استنفاد طاقتها.

وبالنسبة للعمالة المصرية الماهرة، والتى كانت تُعَدّ أهم عناصر التنمية توافرا فى المجتمع المصرى، والتى يشكل توافرها مزية نسبية لمصر على غالب الدول الإفريقية والآسيوية، هذه العمالة لم ترعها السياسات المتخذة من أواسط السبعينيات ولم تعمل على الحفاظ عليها، بل فتحت لها أبواب الهجرة وشجعتها على ذلك، ضغطا على أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية بالداخل، وتوسيعا لأبواب الخروج، وإغراء لها بالسفر. واكتفينا بما يكسبه المجتمع المصرى من فوائض دخولهم المرسلة لتنفق فى مجالات الاستهلاك الترفى. ثم صار العراك ناشئا الآن بين الدولة وشركات « تلقى الأموال» حول من « يتلقى» هذه الفوائض.

وصرنا اليوم بدلاً من أن نتكلم عن وسائل احتفاظ المجتمع المصرى ووسائل استعادة ما يحتاج إليه من المهارات الفنية لأبنائه، وبدلاً من أن يعتبر تبديد هذه المهارات خسارة فادحة لا تقل عن خسارتنا « للأرض السوداء»، بدلا من ذلك، صرنا نتحدث عما يدره توظيفهم بالخارج من أموال، وصرنا نختلف حول « الريع» الناتج عن تأجيرنا للعمالة الماهرة، بمنطق يشبه منطق النخاس فى العصور القديمة، ومنطق مقاول الأنفار فى هذا العصر.

موضوع شركات التوظيف ليس صاحب أولوية على غيره، وهو فى ذاته مهم. ومهما كان ما ينسب إلى نشاط هذه الشركات من « مثالب»، فهى مثالب تشكل جزءا من ظاهرة عامة، ولا تختص بها هذه الشركات. وهى مثالب أقدم من ظهور الشركات

وأوسع نطاقا منها. لذلك لا نعجب عندما يصدر القانون الأخير، ويسمى تلك الشركات « شركات تلقى الأموال»، لأن الخلاف بينها وبين السياسات الاقتصادية القائمة هو خلاف حول «التلقى» ، ومن يتلقى الأموال ، وليس خلافا حول التوظيف .

ويثور التساؤل حول تلك الأولوية التى اتخذها موضوع شركات التوظيف خلال العامين الأخيرين ، ولأى الأسباب يمكن رده .

(٢)

تتعدد مشكلات المجتمع والقضايا المطروحة عليه ، ولكل منها مجاله فى السياسة والاقتصاد ، أو شئون الفكر ، أو العلاقات الاجتماعية كالأسرة والتعليم وغيرهما . ومواقف الناس والقوى المختلفة تتباين بين كل قضية وأخرى ، وهم يتمايزون فى درجات التخاصم والتناصر بين بعضهم البعض ، مع تعدد القضايا المطروحة .

فالقضية الوطنية لها خصوم وأنصار بدرجات مختلفة ، وقضايا الاستقلال الاقتصادى والتنمية لها خصوم وأنصار قد يختلفون فى الموقف أو فى الدرجة عن القضية الأولى . والمواقف تختلف فى القضايا الأخرى ، كالأسرة والتعليم والفكر وغير ذلك . وهذا التعدد الكبير فى نوعية المواقف ودرجتها قد يؤدى إلى الكثير من التشعب والتداخل ، وإلى الكثير من الاضطراب بين القوى السياسية الاجتماعية المختلفة فى درجات التنافر والتضارب ، أو درجات التوافق والانسجام بين بعضها البعض .

لذلك ، فإن أهم قضية من قضايا السياسة ، هى تحديد المشكلة أو القضية الرئيسة التى تُعَدّ المسألة « المحور » أو المسألة الحاكمة لغيرها ، ويجرى ترتيب أهمية كل القضايا الأخرى على أساس مدى أثرها فى المسألة « المحور» ومدى تأثرها بها ، وتُعدّ هذه القضية هى المقياس لكل المواقف والاتجاهات ، وبها تتحدد علاقات التخاصم والتآلف بين القوى السياسية والاجتماعية المختلفة .

وظهور المشكلة الرئيسة الحاكمة ، يتحدد وفقا لحقيقة الاحتياج الاجتماعى فى مرحلة معينة ، حسبما تتوافق الوجهات العامة لمجمل الرأى العام الفعال فى زمان معين . وعلى هذا الأساس ، تتصنف القوى الاجتماعية المختلفة من بعضها البعض ، اقترابا أو ابتعادا وتنافرا أو تآلفا ، وتتحدد أوضاع كل منها إزاء الأخريات .

على أن هذا الوضع يمكن أن يصطنع ليؤدى إلى نتائج مغايرة . وذلك بأن تجرى صياغة الرأى العام الفعال على أساس أن مشكلة أخرى هى ما يتعين أن تكون هى

القضية الحاكمة، وذلك أن القوى الاجتماعية ذات السيطرة والهيمنة، لها صالح لا شك فيه فى صياغة علاقات التخاصم والتآلف بينها وبين القوى الأخرى وبين تلك القوى الأخرى بعضها وبعض، لها صالح فى صياغة تلك العلاقات على أساس استقرار النفوذ والهيمنة لهذه القوة المسيطرة، وهى من أجل ذلك تفتش بين المسائل المطروحة على المجتمع عن المسألة التى يكون من شأن إثارتها فض أى تجمع يمكن أن ينشأ من القوى الأخرى فى مواجهتها، وتختار من المسائل ما يفرق بين الآخرين ويباعد بينهم، وتختار ما يعزل أية قوة ترى فيها تهديدا أو احتمال تهديد مستقبل عليها. وغنى عن البيان أنه لكى تؤتى هذه السياسة نتائج فعالة، فيلزم أن تختار مشكلة حقيقية ليست مصنوعة، حتى يمكن لها أن تؤثر على ذوى البصر والوعى، ثم يرد الاصطناع من وجوه أخرى. منها مثلا موضوع « الأولوية» بتضخيم أهمية المشكلة المطلوب إثارتها. ومنها مثلا اختيار مشكلة جزئية وتسليط الضوء على بعض خصائصها الجزئية الذاتية لصرف النظر عن المشكلة العامة. وهذا ما يحدث فعلا فى موضوع شركات التوظيف، إذ يسلط عليها الضوء دون المشكلة الرئيسة المتعلقة بأوضاع الاقتصاد التابع الطفيلى غير المنتج والانفتاحى بالمعنى الذى اتخذه الانفتاح من واقع تجربة السبعينيات والثمانينيات.

وإذا شئنا مثلا لتوضيح مثل هذه السياسات، يمكن أن نسوقه من المقارنة بين نوع السياسات التى كانت متبعة قبل سنة١٩٨٢، والتى أدت إلى تجميع عديد من القوى اتخذت موقفا واحدًا أو مواقف متقاربة ضد السياسات التى أنفذتها الدولة فى نهايات السبعينيات، المقارنة بين ذلك الوقت وبين طريقة الدولة فى إدارة الصراعات منذ سنة١٩٨٢، مما أدى إلى تمحور أقسام من المعارضة حول سياسات ترتضيها الدولة أو تفسح لها، ضد أقسام أخرى من المعارضة.

وإذا تتبعنا القضايا التى كانت مثارة قبل سنة ١٩٨٢، نجدها قضية التبعية الاقتصادية أو الاستقلال، وقضية الصلح مع إسرائيل أو بقاء حالة الحرب، وقضية مصر «المصرية» أو العربية الإسلامية. أما بعد سنة ١٩٨٢، فنجد القضايا المثارة التى يغذيها الإعلام بعد أن تنطلق شرارتها من وقائع فردية، سواء كانت وقائع حقيقية أم لا (وهى فى الغالب حقيقية ،ولكن تصطنع لها دلالات عامة تفوق المدلول الحقيقى للحدث) نجدها قضايا المرأة وعلاقة الزوجية، أو ما عرف باسم الفتنة الطائفية، أو مؤسسات توظيف الأموال، وأخيرا موضوع الغناء والرقص.

إن اختيار القضايا وتصعيدها ووضعها موضع الصدارة والمحور، قد أعاد تصنيف القوى السياسية الاجتماعية تصنيفا جديدا، هو مانراه اليوم. ولكى تتضح الصورة

أكثر، علينا أن نقارن بين التصنيف السياسى الاجتماعى الذى جرى حول موضوع «الانفتاح والتبعية» قبل سنة١٩٨٢، وبين التصنيف السياسى الاجتماعى الذى جرى حول «شركات التوظيف» الآن. وهو ذاته نوع النشاط المعيب الذى تمارسه المصارف القائمة. إن النشاط المعيب لهذه الشركات، هو مثل من أمثله الانفتاح والتبعية، وإن أقساما من الرأى العام نقدوا سياسة الدولة بسبب نشاط هذه المصارف قبل سنة ١٩٨٢، ولكنهم اليوم يهاجمون شركات التوظيف فقط، ويؤيدون سياسة الدولة ضد الشركات دون أن تغير الدولة سياستها الأولى. وليس من فارق بين شركات توظيف تعارضها الدولة ومصرف أجنبى سمحت به الدولة.

إن القوة السياسية ذات السيطرة فى المجتمع، قد استطاعت أن تفحص الخريطة السياسية الاجتماعية بكفاءة واضحة، واستطاعت بحس عملى أن تصنف القوى السياسية الاجتماعية لا بمعيار القرب منها والبعد فقط من حيث السياسات المتبعة، ولكن بمعيار مدى الخطورة عليها من أى من هذه القوى. وبهذا الحس العملى أمكنها أن تشتت احتمال تجمع تلك القوى إزاءها، وأن تتعامل مع الأقل خطرا عليها ضد الأكثر خطورة، آخذة فى اعتبارها أن ارتفاع نبرة الهجوم لا تعنى شدة الخطر.

بهذا الأسلوب، أمكن للقوة ذات السيطرة أن تتعامل مع القضايا المثارة لتختار منها ما يمكن صياغته بطريقة تؤدى إلى عزلة من تراه أكثر خطرا عليها، وإلى تجميع الآخرين بجوارها، ولو على غير تحالف، ولو على غير اتفاق. بل لعلها كانت أكثر حرصا على ألا يتخذ الموقف شكل الاتفاق، حتى لا تكون ملتزمة إزاء أى من هؤلاء مستقبلا، وحتى لا تعد واحدة من أطراف متعددة فى ندية ومساواة، وحتى يبقى مظهر التميز الذاتى لأى من القوة القائمة.

من هنا نجد أن مسألة توظيف الأموال، وإن كانت تشكل مشكلا، إلا أن إدارة الصراع حولها قد ولد مشكلا أراه أكثر خطورة وفداحة ـ ما لم يجر تداركه بوعى. هو يتعلق بخريطة العلاقات بين القوى السياسية الاجتماعية، وذلك من زاوية أننا يتعين أن نستهدف تنمية أواصر التقارب بين القوى السياسية والاجتماعية الأساسية، وليس تفتيت هذه القوى وبعثرتها أشلاء أشلاء. وأرجو أن أكون مفهوما، فأنا لا أقصد شركات التوظيف فى ذاتها، ولكن أقصد طريقة إثارة الموضوع وإدارة الصراع حوله، وما انتهى إليه الأمر من حلول تبناها القانون ١٤٦ لسنة ١٩٨٨. وهو ذاته الأسلوب الذى اتبع فى السنوات الأخيرة حول عدد من القضايا، مثل المرأة و«الفتنة» و«الغناء» كما سلفت الإشارة.

(٣)

إن نمط المشاركة الذى قامت على أساسه شركات توظيف الأموال، ليس غريبا ولا جديدا على البيئة المصرية. والعلاقات الاقتصادية فى الريف وفى الأحياء الشعبية بالمدن تعرف هذا الأسلوب وتعتاده، وبخاصة فى تربية الماشية، أو الزراعات قصيرة الأجل، كزراعة الخضراوات عروة واحدة أو عروتين. وكذلك بعض أعمال التجارة. وكل ذلك يجرى على أساس من الثقة الشخصية المتبادلة.

فليس أسلوب المشاركة جديدا ولا مبتكرا، إنما الجديد هو ضخامة حجم التعاملات التى جرت على وفقه فى السنوات الأخيرة، ضخامة غير مسبوقة. وهى بطبيعة الحال تستلزم تطويرا هائلا لهذا الشكل، يصلح وعاء للتعاملات الواسعة من جماعات كبيرة العدد بأموال هائلة المجموع، تبحث عن توظيفات ضخمة الحجم.

هذه الظاهرة بدأت مع نهايات السبعينيات، وبدأت أساسا مع اتساع حجم العمالة المصرية المهاجرة للخارج، وبخاصة فى دول الخليج. وهذه الهجرة مكنت جماعات من ذوى الدخل المحدود من المهنيين والعمال المهرة - مكنتهم من الاحتفاظ بقدر من الفوائض، بمعنى أنه وجد لدى هؤلاء لأول مرة طاقة ادخار - يبحثون عن أوعية تحفظها لهم. وهم فئات غير مؤهلة للاستثمار فى السوق، وأموالهم لا تصلح مع التضخم لإقامة مشروعات مستقلة، وهم كذلك يخشون على مدخراتهم النقدية من أن تتآكل بسبب التضخم، وغالبهم ممن تنقصه روح المخاطرة التى يتطلبها التعامل فى السوق، ويبحثون عن الدخل المأمون شبه الثابت بحكم اعتيادهم على الأجور الشهرية الثابتة فى شئون معاشهم.

كل ما سبق يمكن أن تضمنه فوائد البنوك وأوعيتها الادخارية، ولكن الحادث، وهذا ما يتعين أن يعترف به، ولو كأمر واقع، ولو كحقيقة ماثلة، أن هذه الفئات الاجتماعية الجديدة على النشاط الادخارى - سواء كانت من الطبقة الوسطى أو من الطبقات الشعبية - يسود بينها الشعور الديني الإسلامى بما يحرم وما يحلل وما يفرض، ومن ذلك تحريم الربا. هؤلاء الناس لم يتعاملوا مع البنوك قبل ذلك إلا بوصفهم مدينين مقترضين. وقد يمكن لأحدهم أن يستحل أداءه للفائدةبسبب اضطراره للاقتراض، ولكنه لا يستحل لنفسه تقاضى الربا، وأن ينفق منه على نفسه وأولاده، ولا يأمن غضب الله إن فعل. يؤكد هذا التوجه ازدهار الصبغة الإسلامية كواحد من مظاهر الصحوة الإسلامية الحادثة الآن، مما أضعف الإقبال على شهادات الاستثمار بين هؤلاء. ويؤكده أيضا أنه بدأت تظهر مؤسسات مالية لا تتعامل بالربا، فانفتحت روافد الاختيار أمام

الناس. ولم يعد الفرد من هؤلاء يدور بين « إما الاكتناز أو الاستهلاك أو الاستثمار الربوى». إنما صار الاستثمار يدور بين ربوى وغير ربوى. والاختيار لا شك سيكون فى صالح النمط الأخير، ولو كان بعائد أدنى ولو بضمانات أقل.

نشأ احتياج جماعى إلى إيجاد أوعية ادخارية غير ربوية. ولكن الدولة أو مؤسسات المال القائمة رفضت أو تقاعست عن الاستجابة لهذا الاحتياج، واعتبرت أنظمتها هى الأصل وهى مقياس الصواب، وأن على الناس أن تغير أفكارها وأدمغتها على وفق التنظيمات الموجودة، وصرفت همها فى استخراج الفتاوى الإسلامية عن حل التعامل بفائدة البنوك وفوائد شهادات الاستثمار، والنعى على الرافضين لذلك بأنهم جامدون متخلفون. ولا ندرى لماذا لا يوصف المتمسكون بصيغة البنوك الربوية بالجامدين المتخلفين. ووجه الجمود لديهم أنهم لا يريدون التفكير فى إمكان قيام تنظيم بديل أو مخالف لما ألفوا هم واعتادوا. ووجه التخلف أنهم يتمسكون بتنظيم قائم غير مراعين ألبتة لما فرضه الواقع من احتياج لشكل آخر، وأنهم ينكرون أن ثمة احتياجا اجتماعيا لهذا الشكل الجديد.

وباستثناء بعض مؤسسات التوظيف التى اتجهت منذ البداية إلى النشاط الصناعى، والبعض الآخر الذى اتجه إلى أنشطة المقاولات وأعمال البناء، باستثناء مثل هذه المؤسسات، فقد بدأ نشاط التوظيف الآخر بالإسكندرية فيما يقال، ثم انتقل إلى القاهرة، وانفصل عن أعمال المقاولات، وكان مرتبطا بتجارة العملة وتجار العملة. وإن هؤلاء الذين قاموا بجمع فوائض العاملين المصريين فى الخارج وتحويلها لهم ولذويهم فى مصر، هم من أقاموا مؤسسات التوظيف، قام فى البداية كنشاط مساعد لعملهم كتجار للعملة، ثم قوى هذا النشاط، واستتب، وصار أصلا له تميزه عن تجارة العملة.

وإذا كان نظام التوظيف فى صوره المبسطة منتشرا فى بيئات مصرية من القدم، فى بعض أعمال تربية الماشية والزراعة والتجارة، فلا أدرى كيف سيكون نظام الحظر الذى رسمته المادة ١ من القانون الأخير، إذ حظرت على غير شركة مساهمة « أن تتلقى أموالا من الجمهور. لتوظيفها أو استثمارها أو المشاركة بها». إن ذلك يتوقف على ما سيستقر عليه الفهم لمعنى « الجمهور». هل يتعلق بأى تجميع للمال من أكثر من فردين أو من غير الأقارب، أم هو الجمع الذى يتجمع منه ما يقل عن خمسة ملايين جنيه، بحسبان أن أقل رأسمال لتكوين شركة التوظيف حسب هذا القانون هو خمسة ملايين جنيه.

(٤)

يبدو لى أن أول ما استلفت انتباه الناس إلى مؤسسات توظيف الأموال من بضع سنوات قليلة، هو ضخامة الربح الموزع، إذا قورن بفوائد الأوراق المالية عامة، أو بالأرباح التى توزعها البنوك الإسلامية التى ظهرت قبيل الظهور الكبير لشركات توظيف الأموال ببضع سنوات. وقد قوبل الربح الكبير باندهاش بالغ اشتمل من بعد على نوع من الاسترابة. ودعم هذا التساؤل السرعة السريعة فى نمو حجم تلك المؤسسات، حتى صارت مثل كرة الثلج تزداد ضخامة مع جريانها السريع. ودعم تلك التساؤلات أنها بحجمها هذا كانت جديدة على التجربة المصرية المعيشة، وأن القائمين عليها كانوا جددا، لم يكن لهم وجود جهير من قبل، ولم يظهروا ويشبوا فى الساحة على بصر من الجمهور. ودعم هذه التساؤلات أيضا أن وجهات توظيف المال واستثماره ليست ظاهرة ولا معروفة لدى جمهور الرأى العام فى البلاد. ولكن رغم كل ذلك، قد استطاعوا أن يحصلوا على ثقة المودعين، بدليل ازدياد حجم الإيداع لديهم على مدى هذه السنين. على أنه مع ازدياد هذه الثقة من جمهور المودعين، ازداد أيضا حجم الإحساس العام بالخطر من هذا النمو السريع، وفقد الثقة التى قد تكون غير محسوبة أو مصدرها شدة إغراء الربح السريع الكبير، والخطر من أى اضطراب مستقبل يحدث وتكون له أصداؤه الحادة على جمهور المودعين الواسع وعلى الاقتصاد المصرى فى عمومه.

ثمة جانبان يثوران بالضرورة، عند النظر فى أمر مؤسسات توظيف المال. أحدهما هو ضمان حقوق المودعين، والآخر هو تثمير المال فيما يجلب النفع للجماعة الوطنية العامة. ومجمل الانتقادات الجادة التى وجهت إلى هذه المؤسسات كانت تدور فى هذين المجالين. فضخامة عدد المودعين وحجم الايداعات تستوجب النظر فى تكوين نظام مؤسسى لا يعتمد فقط على الثقة الشخصية. ورغم الكفاية الواضحة فى إنشاء شبكة جمع المال وتوزيع الأرباح بغير عبء بيروقرطى كبير ولا تعقيدات مكتبية كثيرة، إلا أن الحجم صار يستدعى تكوينا رقابيا فعالا يضمن الاستمرار والاستقرار، سواء كانت الرقابة ذاتية أو خارجية، على نحو ما تعرف شركات الأموال بعامة. وفضلا عن ذلك، فإن نظام المشاركة فى الربح قد صار من الشيوع بما يحسن معه أن توضع له بعض الأسس التنظيمية.

ومن جهة التوظيف، فإن بعض مؤسسات التوظيف توجهت إلى النشاط الصناعى الجاد من بداية عملها تقريبا، حتى ليمكن اعتبارها مؤسسات صناعية أساسا، لجأت إلى التوظيف كأسلوب لتدعم به طاقتها التمويلية الموجهة للصناعة فى الأساس. وهذه

ليست مجال الحديث هنا، إنما مجال الحديث عن مؤسسات التوظيف التى بدأت تجميع المدخرات دون أن يكون لديها من البداية مشروع استثمارى واضح، وبدأت تبحث عن مشروعات الاستثمار بعد أن تبين لها ما لديها من طاقة تمويلية ضخمة، ويبدو أنه لم يكن ذووها مؤهلين بكل الخبرات اللازمة لإدارة عمل بهذا الحجم. والشائع أن قسما كبيرا من أموالها موجه لعمليات المضاربة بالخارج على المعادن الثمينة والأوراق المالية وغير ذلك، مما يشكل نشاطا شائعا لبعض كبار أصحاب الثروات البترولية فى بلاد الخليج.

وكانت وجهة النقد الأساسية لهذا النشاط، أن الاستثمار يتعين أن يجرى فى إطار تحقيق الصالح العام للجماعة الوطنية، وأن تحقيق هذا الصالح العام يستوجب مراعاة عدد من العناصر، أولها أن يجرى الاستثمار فى البلد نفسه تنمية لثروته وتعظيما لقدرته. وثانيها أن يجرى بما يحقق قدر الإمكان إشباع الحاجات الأساسية لهذا المجتمع، وذلك بما يراعى طاقة المحتاج. وثالثها أن يجرى الاستثمار فى مشروعات تتناسب نوعا وحجما مع القدرة التمويلية المتاحة للمؤسسة المالية المعنية، فلا نجد مؤسسة مالية ذات ملايين مؤلفة تستثمر فى مشروعات أشبه « بالدكاكين» .

لم يقف الأمر عند حدود مواجهة مؤسسات التوظيف بهذه الوجوه، ذلك أن الصراع لم يقف عند حدود مجال الاقتصاد. بل امتد إلى جوانب سياسية وجوانب أخرى تتصل بالصراعات الفكرية الدائرة فى هذه السنين الأخيرة، ومع ثقل تبعة الصراع فى مجال الاقتصاد، فقد حمل وجوها من الصراعات الفكرية والسياسية ذات أوزار وأعباء ثقيلة.

لقد شاهدنا فى الأعوام القليلة الماضية، وبخاصة منذ عام ١٩٨١، استقطابا حادا بين تيارات الفكر والسياسة العلمانية من جهة، وبين تيارات الفكر والسياسة الإسلامية من جهة أخرى، وبدا شق طولى يصدع المجتمع من ذراه إلى قواعده، كأنها حرب سجال بين أمتين. وانعكس ذلك فى موضوع مؤسسات التوظيف.

إن مؤسسات التوظيف المعنية بالحديث هنا لم تكن ذات اتصال عضوى بالحركة السياسية الإسلامية، ومن حيث الأشخاص لم يعرف ارتباط تاريخى بين هؤلاء وهؤلاء. ولكن للتيار الإسلامى الفكرى السياسى اهتماما أكيدا بأن تقوم مؤسسات مالية غير ربوية، لأن ذلك يدعم دعوته فى إمكان صياغة المجتمع على وفق فروض الإسلام ونواهيه. كما أن لمؤسسات التوظيف صالحا أكيدا فى التركيز على هذه السمة غير الربوية لنشاطها، لأنها السمة التى جذبت إلى أوعيتها الادخارية جمهورا كان يدفعه التأثم إلى

البعد عن البنوك وإلى التعامل مع فوائضه، إما بالاكتناز، وإما بالاستهلاك ما دام لا يستطيع توظيفها.

هذا الاهتمام المتبادل استخدم فى حملة إعلامية واسعة ،استهدفت المبالغة فى قوة التيار الإسلامى وخطورته، وذلك لإيجاد مواقف جبهوية مشتركة تواجه هذا التيار من القوى الأخرى كافة. وألقى فى روع كثير من العلمانيين ذوى الاهتمامات العامة، بأن ثمة إعدادا لتغيير وشيك فى أوضاع الدولة والمجتمع، وأنه يعتمد على حركة سياسية مؤيدة شعبيا وبمؤسسات مالية. وهذا التوهم جمع قوى كثيرة من العلمانيين رغم اختلاف الأهواء والمشارب، جمعهم خلف السياسات المتبعة إزاء التيار الإسلامى، فى ميادين الفكر والسياسة والاقتصاد، وهو ما جاز به لدى فريق من العلمانيين الوطنيين أن يصرفوا النظر ولو مؤقتا عن مظاهر الانفتاح الطفيلى مركزين كل ضوء وكل سلاح على الجانب الإسلامى.

ودعم هذا الاتجاه، بل كان من قيادته الفكرية ،من وجدوا ضالتهم فى هذه المؤسسات المالية للهجوم على التيار الإسلامى بعامة، بحسبان ما يرونه نظريا من ارتباط كل نشاط سياسى بأصل اقتصادى يفسره، وبحسبان أن النشاط السياسى الإسلامى لا بد أن يكون تعبيرا عن مصالح اقتصادية، وأنه مادام التيار الإسلامى فى نظرهم يصدر عن فكر رجعى متخلف، فلابد أن يكون تعبيرا عن مصلحة اقتصادية رجعية متخلفة. واستقام لديهم منطق أن ظاهرة « الصحوة الإسلامية»، ما هى إلا تعبير عن «البترودولار» والاقتصاد الطفيلى . وصرفوا النظر عن أن « البترودولار» شائع فى تيارات السياسة والفكر كافة، وأنها تغذى من التيار العلمانى نظمها وكتبها ومؤسساتها، وأنها تحتضن بعضا من ألمع مفكريه ورموزه الكبار.

وبصرف النظر عن هذا الاستطراد، فإن غاية المقصود من هذه الإشارة أن موضوع مؤسسات التوظيف، قد صار واحدًا من أهم الموضوعات التى استقطب فيه الصراع بين التوجه الإسلامى والتوجه العلمانى. وإن الصراع الفكرى الدائر قد حمل الموقف الاقتصادى أعباء ثقالا لا ترد فقط من النشاط الاقتصادى لهذه المؤسسات، ولكنها ترد من قذائف معركة أخرى تدور فى مجال السياسة والفكر. وفى المقابل تحمل الوضع الفكرى السياسى أعباء ثقيلة أيضًا أتته من هذا المجال الاقتصادى، ورمى التيار الإسلامى السياسى فى مقاتل شركات التوظيف.

والحادث، أن التيار الإسلامى السياسى لم يميز نفسه عن نشاط هذه الشركات فى وقت مبكر، ومن قالوا بالصلة العضوية بين المجالين طعنا فيهما كليهما ، بقى قولهم

يعوزه الدليل وقتًا طويلاً، ولكن كثرة الحديث فى ذلك ولد نوعًا من الشبهة التى ظلت معلقة. وإن كنا قرأنا بعد ذلك تصريحات لمسئولين إسلاميين كبار، أوضحت الموقف، وهو أن ما يعنى الحركة الإسلامية الفكرية هو وجود مؤسسات اقتصادية للتعامل غير الربوى، أما ما وراء ذلك فخير هذه المؤسسات الموجودة فعلاً هو خير، وشرها هو شر، حسبما يظهر من نوع أنشطتها الملموسة فى حالة محددة.

كما وجدنا مجلة لواء الإسلام تدافع عن أصل وجود المؤسسات غير الربوية، ثم تنتقد بوضوح مسلك بعض الشركات المالية، مؤكدة على ضرورة إيجاد قنوات لاستثمار الجزء الأكبر من الودائع الخارجية بمصر، وأن توظيف المال فى الاتجار فى الأوراق المالية والعملات لا يحقق تنمية اقتصادية بمصر، وأن على هذه الشركات أن تسهم فى استصلاح الأراضى وزراعة القمح والتصنيع الأساسى، وأن حكم الشريعة يوجب أن توجه مواردها لإنتاج الضرورات الاقتصادية ثم بعدها تتجه لمجال الحاجيات، (أى ما هو أقل ضرورة)، ثم بعد ذلك يأتى دور التحسينات (الكماليات)، وأنه يتعين الاهتمام بالمشروعات التى تولد فرصًا أكثر لعمل العاملين وتتعلق بمعيشة الفقراء.

على أننا نلحظ أن اشتباك المواقف فى مجالى السياسة والاقتصاد، وكثافة الهجوم الإعلامى على هذه الشركات من الزوايا السياسية والفكرية واختلاط الأوراق بين مجال الصراع الاقتصادى والفكرى والسياسى، قد أدى إلى اشتداد ظاهرة الدفاع عنها، لا بحسبانها شركات تعمل فى مجال اقتصادى بعضها يمارس عملاً منتجا والآخر يمارس عملاً طفيليا، ولكن بحسبان كونها رموزا للمؤسسات غير الربوية. وساهم هذا فى اختلاط الأوراق وفى تحميل كل مجال بأثقال المجال الآخر وأعبائه. هذا الاختلاط عانت منه الحركة الفكرية والسياسية الإسلامية بما تحملته من أوزار العمل الاقتصادى، كما عانى منه العمل الاقتصادى بما واجه من خصومات سياسية لم يكن هو طرفا فيها أصلاً.

(٥)

عندما نتكلم عن شركات توظيف الأموال ونشاطها، كجزء من النشاط الطفيلى، وكظاهرة اقتصادية تشترك مع ظواهر الانفتاح الحادث، عندما نصنع ذلك نكون نتعرض لشريحة (عريضة) فى المجتمع، شريحة تنفرد بمعايير اقتصادية اجتماعية، ويمكن أن تتجمع المواقف والأفكار إزاءها على أساس اقتصادى اجتماعى فى الأساس، وتتجمع من مواقف فكرية متباينة.

أما عندما نتكلم عن شركات التوظيف بخاصة ، ونتجاهل أصل الظاهرة الانفتاحية الطفيلية التى تنتشر فى شركات التوظيف وفى المؤسسات المصرفية والتجارية المختلفة ، عندما نصنع ذلك نكون قد شققنا المجتمع شقا طوليا أساسه الموقف الفكرى العقائدى ، ونكون قد كرسنا فى المجتمع خصائص المواقف الطائفية التى تجمع الناس على أسس فكرية فقط ، بصرف النظر عن التمايز الاجتماعى السياسى . ونكون قد أكدنا على مبدأ تمزيق نسيج الأمة فرقتين أسايتيين . ونصير شبه أمتين تجمعهما أرض واحدة ، وتدور العلاقات بينهما بين التعايش والسكينة إن ساد الصفاء فترة ، وبين التصارع والاقتتال إن اشتد الوطيس ، ولكنهما على الدوام سيكونان كائنين منفصلين ، أو متمايزين لا يقوم منهما لحمة وسداة .

وما دام يوجد من يقصر همومه على هذه الشركات دون غيرها ، كالمصارف والشركات التى تنشط فى مجالات النشاط المشابهة ، فهو يكون قد جعل معيار التصنيف هو الموقف الفكرى . ومن ثم يكون قد ولد نوع دفاع يرد من التكوين الفكرى العام ، وليس من الموقف الاقتصادى . أما من ينظرون نظرة مغايرة ، فإما أن يجذبهم الاستقطاب إلى أحد القطبين ، أو أن يبتعدوا عن الأمر كله ، أو أن يصيروا غير مؤثرين فى حركة الواقع .

تلك آثار قد تتراءى ملامحها فى المدى الطويل نسبيا ، ولكن فى المدى القصير نجد آثارًا أخرى ، فإن أى مطالع لحركة الواقع المصرى ، وللوضع المؤسس فى مجال الاقتصاد ، يلحظ أن شركات التوظيف قد أدخلت فى مجال الادخار شرائح اجتماعية لم يكن الكثير منها يتعامل مع المصارف والبنوك ، وأنها أدخلت نمطًا جديدًا من أنماط الأوعية الادخارية ، وأنها أوجدت نخبة اقتصادية جديدة لم تنشأ عن النخبة المسيطرة القائمة ، لا فى الاقتصاد ولا فى السياسة ، وهى ذات أسلوب معيشة مختلف ونظام قيم مختلف وعادات وأفكار مباينة للنخبة القائمة ، وهى بما تسيطر عليه من طاقة مالية صارت ذات نفوذ يصعب تجاهله . كان لا بد أن يشتد من ذلك صراع النخب .

والحادث ، أن هذه النخبة الجديدة يصعب استيعابها فى النخبة المسيطرة ، بحكم جدتها ونشأتها وأسلوبها المختلف ، فضلا عما تملك من قدرة اقتصادية تقيمها على أساس متميز . وإذا كانت المشاركة جائزة بين النخبتين على المدى الزمنى الأطول ، فإن الفئة ذات السيطرة لا تقبل إشراك غيرها معها إلا مضطرة ، ولا تقبل ذلك ما دام فى يدها سلاح تعمله لاستبقاء تفردها .

ومن الطبيعى ، أنه إذا أرادت هذه النخبة المسيطرة استبقاء سيطرتها وانفرادها ، واستبقاء الوضع الاقتصادى القائم بخصائصه كافة ، أن تعمل على صياغة المعركة

بحسبانها ضد مؤسسات التوظيف بخاصة. وقد سبقت الإشارة إلى أن لوضع مؤسسات التوظيف مشكلتين، الأولى ضمان ودائع المودعين، والثانية مجالات التوظيف والاستثمار. والنقطة الأولى، تتميز فيها مؤسسات النخبة القائمة كالمصارف والشركات، وهى ذات وجود شرعى معترف به فى المجتمع. ومن ثم، فإن إثارة المشكلة الأولى تفرق بين النخبتين وتكفل للقديمة المسيطرة منهما وضعًا مقارنًا أفضل.

أما النقطة الثانية، الخاصة بمجالات التوظيف، فهى نقطة يمكن إثارتها لكسب الرأى العام وأقلام المفكرين ضد مؤسسات التوظيف، ولكن دون التركيز على هذا الجانب من بعد، لأن الحديث عنه لا يميز وضعًا قائمًا عن وضع جديد، ولا يميز مصرفا موجودًا عن مؤسسة توظيف، وقد يضعهما معًا فى سلة واحدة. وقد يكون صك براءة لبعض شركات التوظيف التى اتجهت اتجاهًا حميدًا إلى مجالات التصنيع أو مجالات المقاولات، مما لم تفعله البنوك.

ولكى تتضح الصورة، فإن هؤلاء الذين يفكرون فى تحويل سيناء إلى منطقة حرة، سيناء بالذات فى تاريخنا الحديث المعيش وفى سياستنا الراهنة، سيناء التى اضطررنا إلى إضعاف وثاقها العسكرى بباقى مصر، يفكر البعض الآن فى إضعاف وثاقها الاقتصادى بباقى مصر بتحويلها إلى منطقة حرة. هؤلاء الذين يفكرون فى أمور كهذه لا يستطيعون أن ينتقدوا شركات التوظيف من حيث (التوظيف)، حسبهم فقط أن يهاجموها من حيث ضمانات المودعين. ولأصحاب الرأى والفكر أن يتدبروا فى الصالح العام الذى افترضوه فى استبقاء هذه النخبة لسيطرتها الكاملة على أوضاع الاقتصاد المصرى، وفى سعيها لتصفية تلك النخبة الجديدة التى بدأت تنمو من شركات التوظيف.

إن صراع النخبتين قد صار محتدمًا، وإن الفئة ذات السيطرة قد استخدمت فى إقصاء النخبة الجديدة كل أسلحة المقابلة. بل لعلها استخدمت أسلحة ذات (إبادة شاملة)، أو (تدمير شامل)، وذلك عندما أعدت حملتها الإعلامية الضارية، لتثير جمهور المودعين للتكالب على سحب ودائعهم جملة وفى وقت واحد، الأمر الذى لا تطيقه أعرق المؤسسات المصرفية ولا تحتمله أكثر المصارف استقرارًا، والأمر الذى كان يمكن أن يؤدى إلى تسلسل آثاره التدميرية فى عديد من المؤسسات الأخرى فى المجتمع. وكانت الغاية هى إقصاء هذه المؤسسات من السوق، وإرث طاقتها التمويلية، وليس علاج أوضاعها.

حفظ الله مصر، وألهمها الرشاد..

الفهـــرس

رقم الإيداع : ٩٦/٩٩٠٧
I.S.B.N. 977 - 09 - 0359 - 0

مطابع الشروق

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى ـ ت : ٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)

بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٧٦٥ ـ ٨١٧٢١٣

إن الحديث عن مستقبل الحوار ،
يعنى الحديث عن علاقة الطرفين المتحاورين ،
من حيث هى صيرورة ومآل .
ومادمنا فى مجال الضرورة ،
فلابد من الحديث عن الماضى ،
وعن أصل المشكل ، وماطرأ من بعد .
وعندما نكتب عن العلاقة ،
أو الحوار بين الإسلام والعلمانية ،
إنما نقصد بالإسلام منهجا ينظر إلى الإسلام
بوصفه أصل الشرعية ،
ومعيار الاحتكام ،
والإطار المرجوع إليه فى النظم الاجتماعية
والسياسية وأنماط السلوك ؛
بينما العلمانية - فى ظنى - هى إسقاط هذا الأمر ،
والصدور عن غير الإسلام وغير الدين فى إقامة النظم ،
ورسم العلاقات وأنماط السلوك .